فهرست شده
۲۸۶۱

کتابخانه مجلس شورای ملی

کتاب: شوارق و حاشیه تجرید
مؤلف:
موضوع:
شماره قفسه: ۷۳۰۵
۲۸۶۱

شماره ثبت کتاب
۷۴۳۸۸
۵۷۱۴

بازدید شد
۱۳۸۲

وبه نستعين بسم الله الرحمن الرحيم

ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله والصلوة على من اكمل رسالته اختاره واختم نبوته اصطفاه والتسليم لمن انزه على امته لوصيته وارتضاه لسايرا وصيائه الهادين بنوره وهداه فيقول العبد الراجي وباب ربه الملتجي عبد الرزاق ابن علي بن الحسين اللاهيجي تجاوز الله عن سيئاتهم انه كان غائر المحققين افضل الحكماء والمتكلمين سلطان العالمين في العالمين نصير الحق والملة والدين محمد بن محمد الطوسي اعلى الله مقامه في عليين قد كان متفردا فيما بين علماء الشريعة وشركاء الصناعة بتحقيق فلا يستدق فيه احد السابقين وتدقيق لم يتفق مثله لواحد من اللاحقين كذلك كتاب التجريد من مصنفاته ممتاز بين الكتب المؤلفة في الفن باشياء قد خلت عنها مصنفات الاولين ولم يحتو عليها دواوين اصحاب الاخرين من جودة ترتيب المسائل وعجازة تقرير الدلائل وغاية تجريد العقايد ونهاية تهذيب الاصول عن الزوايد واضبط ضابط للاوابد الفوايد ورباط رابطة على شوارد العوايد مع اشارة هادية الى الحقايق وتنبيهات منبهة على الدقايق ولوامع كاشفة عن المقاصد وتلويحات لايحة الى المواقف المراصد وكنوز تحقيقات تشير الى المطالب العالية ورموز تدقيقات تنبئ عن ملخص الحكمة المتعالية بعبارات على طوالع اسرار المطالب كالتنزيل والفاظ هي مطالع لانوار التحصيل وتقريرات يلوح على مجملها تفصيل المفصل وتعبيرات من فاز بمغزاها فاز بالنفر المحصل وبالجملة ذلك الكتاب مع ما له من الشان اجل كما قيل من ان يصدر الا عن مثل هذا المحقق تعظيم الشان ولقد دعت جلالة ذلك التصنيف وداعي سمع الصحاب الكمال الى الاشتغال به ومرفتهم كانتهم الى الخوض في مطالبه بعضها يتصدى تاليفه لعله يطرب سند اوليته بل انيته وبعضها باقتحام تكلف في تفسير الفاظه وشرح معانيه وبعضها بتعليق متعلقاته تفصح عن معانيه ولعمري كلهم اوجلهم يتبادرون من مكان بعيد ولم يهتدوا الى مغزى ما اراد به واحد منهم من قديم او جديد وان هذا الضعيف القليل البضاعة ذلك القاصر الباع في الصناعة لطال لا يجوز

في نيته

في نيته ويخلد في سريرته ان يشرحه من مظانه ومآخذه التي بين الله تعالى بمنه وفضله له الطرق عليها شرحا من غير ان يلتفت الى كثير ما قيل او يقال تعديلا او جرحا الى ان تاكد ذلك العزم بتكرر التماس صدر عن لسان الحال حال الطالبين وتواتر اقتباس ظهر استمداد المستعدين وانضاف الى ذلك تاكيد من ابناء الزمان يطرق في شانه وتصديق مؤمن من آل فرعون بكم ايمانه فاخذت في ذلك وشرعت خائفا سلوك اضيق المالك مع علمي بان قد استهدفت نضي لوماة الجهود واستغرضت ذاتي دون اسنة الطيفون ولكن على الله في كل الامور التكالي واليه في كل في جميع احوالي ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وهو يهدي من يشاء الى صراط مستقيم وسميت بشوارق الالهام في شرح تجريد الكلام وقبل الخوض في المقصود فلا قدم في تعريف علم الكلام وبيان موضوعه وغايته ومرتبته فانه كالواجب تقديم هذه الاربعة في كل علم ليكون طالبه على بصيرة في طلبه حيث يتصوره بتعريفه الرسمي فيحيط على مسائله اجمالا بخلاف ما اذا تصوره بغيره فانه وان كان لطلبه يكفيه لكنه لا تفيد بصيرة فيه وليتميز في نظره العلم المطلوب ان تباين الموضوعات تمايز العلوم وليمكنه الشروع الاختياري فيه ولا يبطل سعيه ويزداد رغبته وليعرف قدره فيتوفر في حقه ففيه مطالب اربع الاول في تعريفه فاقول قال صاحب المواقف الكلام علم يقتدر معه على اثبات العقايد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه فالمراد بعلم ما يورد كما حمل عليه شارح المواقف ليكون المراد من العلم نفس المسائل او التصديق بها ويجوز ان يكون المراد الملكة الحاصلة من ممارسة المسائل كما اشار الى ذلك المحقق شارح المقاصد حيث ونقل تعريف المواقف ثم لا حاجة الى تقدير امور ثم قال شارح المواقف في شرح هذا التعريف اراد بالعلم معناه الاعم او التصديق مطلقا لتناول ادراك الخطي في العقايد ودلالتها وتنبه بصيغة الاقتدار على القدرة التامة وباطلاق معيته على المصاحبة الدائمة فينطبق التعريف على العلم بجميع العقايد مع ما يتوقف عليه اثباتها من الادلة ورد الشبهة لان تلك القدرة على ذلك الاثبات انما يصاحب دائما هذا العلم دون العلم بالقوانين التي يستفاد منها صور الادلة فقط ودون علم الجدل الذي يتوسل به الى حفظ اوضاع براهين ليس فيه اقتدار

تام على ذلك والاسلم فلا اختصاص له باثبات هذه العقايد المتبادر من هذا الحد ما الدفع واختصاص القوة
ودون علم القوة الجامع لعلم الكلام مثلا اذ ليس يترتب عليه تلك القدرة دائما على جميع التقدير بل الامر خلل
له في ذلك الترتب العادي اصلا واختار فتقيد وعلى يثبت لان الاثبات بالفعل غير لازم واختار معه على
بدمع شيوع استعمال تنبيها على انتفاء السببية الحقيقية المتبادرة من الباء هي بنا يعني كما هو مذهب الاشعري
واختار اثبات العقايد على تحصيلها اشعارا بان ثمرة علم الكلام اثباتها على الغير ولان العقايد يجب ان تؤخذ
من الشرع ليعتد بها وان كانت مما يستقل فيه العقل واقول لا يخفى ما فيه اذ مجرد الاخذ تقليد غير معتبر كيف
ومن العقايد ما يتوقف ثبوت الشرع عليه بل الاولى ان يقال الاستدلال بالعقايد الحاصلة من الادلة الكلامية
من حيث هي كلامية كما سيأتي بل ان ثمرتها الا الاثبات على الغير وقال شارح المقاصد معنى اثبات العقايد تحصيلها
واكتسابها بحيث يحصل الترقي من التقليد الى التحقيق واورد عليه شارح المواقف انه يلزم منه ان يكون
العلم بالعقايد خارجا عن الكلام ثمرة له ولا شك في بطلانه والمراد بالعقايد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد
دون العمل فان الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان اعتقادية صرفة ويسمى اصلية وعقايد وقد دون الكلام
لحفظها وعلية المتصورة بالذات منها هو العمل وان كان الاعتقاد بها ايضا مقصودا كقولنا الصلوة واجبة
والوتر مندوب ونحو ذلك وقد دون لها علم الفقه والمراد بالدينية المنسوب الى دين محمد صلى الله عليه وسلم كان
ذلك الاعتقاد المنسوب او خطاء فان الخطأ في كونه مخطئا لا يخرج من علم الكلام فليس المراد من الحجج والبراهين
ما هو كذلك في نفس الامر بل يجب زعم المتصدي للاثبات وهو اعني بايراد الحجج الخ متعلق بالاثبات اي يكون
الاثبات بهذا الطريق لا بطريق آخر كالمعجزة فيخرج علم النبوة وعلوم المعصومين بل علم الله تعالى وعلوم
الملائكة ايضا وقال شارح المقاصد الاحكام المنسوبة الى الشرع منها ما يتعلق بالعمل ويسمى فرعية عملية
ومنها ما يتعلق بالاعتقاد ويسمى اصلية واعتقادية وكانت الاوايل من العلماء بمكة محبة النبي صلعم
وقرب العهد بزمانه وسماع الاخبار ومشاهدة الآثار مع قلة الوقايع والاختلاف وسهولة المراجعة
الى الثقات مستغنين عن تدوين الاحكام وترتيبها ابوابا وفصولا وتكثير المسائل فروعا واصولا الى ان
ظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء وكثرت الفتاوى والواقعات ومست الحاجة فيها الى زيادة

نظر

نظر والتفات خاطر وارباب الاستدلال في استنباط الاحكام وبذلوا جهدهم في تحقيق عقايد الاسلام
واقبلوا الى تمهيد اصولها وقوانينها وتلخيص حججها وبراهينها وتدوين المسائل بادلتها والشبهة
باجوبتها وسمي العلم بها فقها وخصوا الاعتقاديات باسم الفقه الاكبر والاكثرون خصوا العمليات
باسم الفقه والاعتقاديات بعلم التوحيد والصفات تسميه باشهر اجزائه واشرفها وبعلم الكلام لان
مباحثه كانت مصدرة بقولهم الكلام في كذا وكذا ولانه اشهر الاختلافات فيه كانت مسئلة كلام الله
تعالى انه قديم او حادث ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات كالمنطق في الفلسفيات
ولانه كثر فيه الكلام مع المخالفين والرد عليهم ما لم يكثر في غيره ولانه بقوة اولية صار كانه هو الكلام
دون ما عداه كما ان الاقوى من الكلامين هذا هو الكلام واعتبر في ادلتها اليقين لانه لا عبرة بالظن
في الاعتقاديات بل في العمليات فظهر انه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة من ادلتها
اليقينية وهذا معنى العقايد الدينية اي المنسوب الى دين محمد صلعم سواء توقف على الشرع ام لا وسواء
كان من الدين في الواقع كلام اهل الحق ام لا كالكلام المخالف وصار قولنا هو العلم بالعقايد الدينية
عن ادلتها اليقينية مناسبا لقولهم في الفقه انه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها
التفصيلية وموافقا لما نقل عن بعض العلماء الملة ان الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها وان
ما يتعلق منها بالاعتقاديات هو الفقه الاكبر وهو العلم بغير الشرعيات وبالفرعيات الفرعية وعلم
الله وعلم الرسول بالاعتقاديات وكذا اعتقاد المقلد غير مسمى علما وقد علم علماء الصحابة بذلك
فانه كلام وان لم يكن مسمى في ذلك الزمان بهذا الاسم كان علمهم بالفرعيات فقه وان لم يكن ثمة
هذا التدوين والترتيب وذلك اذ كان متعلقا بجميع العقايد بقدر الطاقة البشرية مكتسبا من
النظر في الادلة اليقينية انتهى كلام شارح المقاصد وقال في شرحه للعقايد النسفية بعد ما ذكر
قريبا مما نقلناه وهذا هو كلام القدماء ومعظم خلافيتها مع الفرق الاسلامية خصوصا المعتزلة
لانهم اول فرقة اصحوا قواعد الكلام وردوا به ظواهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة بل في باب
العقايد وذلك ان رئيسهم واصل بن عطا اعتزل عن مجلس الحسن البصري فقرر ان مرتكب الكبيرة

ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين فقال الحسن اعتزل عنا فسمي المعتزلة وهم سموا انفسهم اصحاب
العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ونفي الصفات القديمة
عنه تعالى ثم انهم توغلوا في علم الكلام وتشبثوا باذيال الفلاسفة في كثير من الاحوال وشاع مذهبهم فيما
بين الناس الى ان خالف الشيخ ابو الحسن الاشعري مع استاذه ابي علي الجبائي في مسئلة ذكرها شارح العقائد
وانا اطوي ذكرها لعدم الحاجة اليها هاهنا وسياتي ذكرها ان شاء الله تعالى في موضع يليق بها وحقق ما
عدى فيها فترك الاشعري مذهبه واشتهر هو ومن تابعه بابطال رأي المعتزلة واثبات ما ورد
به الشرع وجرى عليه جماعة ثم لما نقلت الفلاسفة الى العربية وخاض فيه الاسلاميون حاولوا
الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام من الفلسفة ليتحقق مناصرها فيتمكن
من ابطالها وهلم جرا الى ان ادرجوا فيه سطح الطبيعيات والالهيات وخاضوا في الرياضيات
حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات وهذا هو كلام المتاخرين اعني كلام شارح
العقائد وهو صريح في ان مخالفة المعتزلة مع اهل السنة المسمين بالاشاعرة انما هو في ظواهر السنة
وقد صرح في كلامه الاول ان المعتبر فيما يتعلق بالاعتقاديات انما هو اليقين دون الظن ولا شك
في ان الظن لا يفيد الا الظن فمخالفته لليقين لا يكون بدعة بل صوابا فسميتهم اياهم اهل البدع والاهواء
خطاء وغفلة للدين بل جمودهم على الظواهر المخالفة للمعلوم في كثير من المسائل الاعتقادية بدعة
وهو ملاك المعلوم من الدين بحيث لا يشك فيه احد تاويل كثير من الظواهر لمخالفتها لما في العقول
فيكون مخالفا لما هو ثابت في الدين بل هو اخص من البدعة لان البدعة هو القول بما لا يكون
في الدين لا هو ولا يتضمنه وهذا قول بخلاف ما هو ثابت في الدين وظاهر ايضا من كلامه ان خلط
الكلام بالفلسفة من المعتزلة انما هو لاستدراجهم من الفلسفة في مطالبهم وخلط الاشاعرة انما هو
لابطال قواعد الفلسفة وهذا صريح في ان عداوة الفلسفة انما هو شائعة في اهل الاسلام من الاشاعرة لا
من المعتزلة فضلا عن الامامية كيف واكثر الاصول الثابتة عند الامامية من ائمة المعصومين مطابق
لما هو الثابت من اساطين الفلاسفة وتقديم دعوى على قواعد الفلسفة محققة كالمحقق على نهج

وتبقى

وينبغي ان يعلم ان موافقة الامامية مع المعتزلة في اكثر الاصول الكلامية انما هو لاستفادة المعتزلة من
من الفلسفة لا لان اصول الامامية ماخوذة من علوم المعتزلة بل اصولهم انما اخذت من ائمتهم
وهم صلوات الله عليهم يعنون اصحابهم من الكلام لا ما يكون ماخوذا منهم عليهم جميع ذلك ظاهر
مارس اصول الامامية رضوان الله عليهم هذا ولعل ان الظاهر ان كلا من التعريفين المذكورين يصلح
لكل واحد من كلامي القدماء والمتاخرين ولا تفاوت بين الكلامين في ذلك ثم الفرق بين
التعريفين هو ان بمقتضى تعريف المتاخر علم الكلام انما هو نفس العلم بالعقائد الدينية مثل
علمنا بان الله تعالى واحد وانه قادر وانه عالم الى غير ذلك واما سائر ما يذكر في الكتب الكلامية
من مسائل الجواهر والاعراض وامثال ذلك مما يتوقف عليه العلم بنفس العقائد فليس من علم
الكلام بخلاف تعريف الواقف فان مقتضاه ان يكون نفس العلم بالعقائد جزء من علم الكلام اذ له
مدخل في الاثبات على الخصوص فلا يتوهم كونه خارجا من الكلام ثم قول الاولى ان يقال الكلام
صناعة نظرية تقتدر بها على اثبات العقائد الدينية **المطلب الثاني** في حده اعلم
ان لكل موضوع كلام هو ما بحث فيه عن عوارضه الذاتية اي العوارض التي تعرضه لذاته
او لامر يساويه لا ما يعرضه لامر اعم او اخص فالتعجب والضحك مثلا عرضان ذاتيان للانسان
وغريبان عن الحيوان وعروضهما له انما هو لاجل الانسان الذي هو اخص منه والحس والحركة
الارادية بالعكس من ذلك اعني انهما ذاتيان للحيوان وغريبان عن الانسان لان عروضهما له انما هو
لاجل الحيوان الذي هو اعم منه ولا يجب كون العرض الذاتي مساويا لما هو عرض ذاتي له بل قد
يكون اخص منه كالاستقامة والانحناء للخط كما صرح به الشيخ الرئيس واجمع الانفعالات الذاتية
اعراض ذاتية للجنس كالناطق والصاهل للحيوان مع كونهما اخص منه والمعتبر في ذلك عروضه
للمعروض من حيث ذاته من غير ان يتوقف عروضه له على ان يصير نوعا معينا او لا يعرضه
ذلك العارض فما يناكا التعجب بالنسبة الى الحيوان فانه لا يعرض الحيوان لا بعد صيرورته انسانا
وان كان المعروض نوعا وعن ذلك العارض يصير نوعا معينا كالناطق فهو عرض ذاتي له لان

عروضه له لا يتوقف على صيرورته نوعا مصنا بل يصير بذلك نوعا مصنا ثم انه قد اشرنا الى وجوب
تقديم معرفة الموضوع في كل علم والمراد منها التصديق بموضوعية الموضوع بمعنى ان الشيء الفلاني
موضوع لهذا العلم وهو مفاد هلية المركبة واما هلية البسيطة اعني التصديق بان ذات الموضوع
موجود فقد عدها جزءا من العلوم وطلبوا ذلك بان ما لم يعلم ثبوته كيف يطلب ثبوت شيء له
لكن اثبات ذلك التصديق وبيانه لا يمكن من ذلك العلم بل يجب ان يكون اما بديهيا كالموجود
بما هو موجود الذي هو موضوع للفلسفة الاولى واما مبينا في علم آخر كالعدد للحساب والمقدار
للهندسة المبين وجودهما في الفلسفة الاولى واما تصور ذات الموضوع فهو من المبادي التصورية
للعلم وانما لم يجعلوا التصديق بهلية البسيطة ايضا من المبادي اعني المبادي التصديقية للعلم
لان المراد من المبادي التصديقية المقدمات التي يتألف منها قياسات العلم وانما لم يجعلوا هلية
المركبة اعني التصديق بالموضوعية من الاجزاء لانه انما يتحقق بعد كمال العلم فهو شرائه اشبه منه
باجزائه مثلا اذا قلنا العدد موضوع الحساب لانه انما ينظر بعلم الحساب فكان التصديق بالموضوعية
اجمالا من سوابق العلم وتحقيقا من لواحقه واما تصور مفهوم الموضوع اعني ما يبحث عنه في العلم
عن اعراضه الذاتية فانما هو في صناعة البرهان من المنطق وانما جعلوا التصديق بموضوعية
الموضوع من مقدمات الشروع في العلم لانهم اتفقوا على ان تمايز العلوم في انفسها انما هو بحسب تمايز
الموضوعات فناسب تصدير العلم ببيان الموضوع افادة طالبه تميزه بحسب الذات بعد ما افاده التميز
بحسب المفهوم وايضا في معرفة جهة الوحدة للكثرة المطلوبة احاطة بها اجمالا بحيث اذا قصد
تحصيل تفاصيلها لم يتعرف الطالب عما هو بسبيلها الى ما ليس منها ولا شك ان جهة وحدة مسائل
العلم اولا وبالذات هو الموضوع او فيه اشتراكها وبه اتحادها وتحقيق المقام على نحو يتضح بيان كلا
الامرين اعني كون تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات وكون جهة وحدة المسائل اولا وبالذات
هو الموضوع انهم لما حاولوا معرفة احوال الاشياء بقدر الطاقة البشرية على ما هو المراد بالحكمة
وضعوا العلم انواعا واجناسا وغرضهم كالانسان والحيوان والموجود وبحثوا عن احوال المختصة

واثبتوا

واثبتوا لها بالادلة فحصلت لهم قضايا كسبية محمولاتها اعراض ذاتية لذلك الخاص فسموها
بالمسائل وجعلوا الكل طائفة منها يرجع الى واحد من تلك الاشياء بان يكون موضوعا لها نفسه او
جزءا لها او نوعا منه او عرضا ذاتيا له على اختلاف بقرب بالتدوين والتسمية والتعليم نظرا الى ما
لتلك الطائفة على كثرتها واختلاف محمولاتها من الاتحاد من جهة الموضوع اي الاشتراك فيه على
الوجه المذكور ثم انه قد يتحد من جهات اخرى كالمنفعة والغاية ونحوهما ويؤخذ منها من بعض
تلك الجهات ما يفيد تصورها اجمالا من حيث ان لها وحدة فيكون هذا العلم دالا على حقيقة
مسماه اعني ذلك المركب الاعتباري كما في هو علم يبحث فيه عن كذا او علم نقول له عن كذا او لا غرض كما في قولك
هو علم يقتدر به على كذا او يحترز به عن كذا او يكون الة لكذا فظهر ان الموضوع هو جهة وحدة المسائل
العلم الواحد نظرا الى ادلتها وان عرضت لها جهات اخرى كالتعريف والغاية وانه لا يمنع كون هذا
علما وذلك علما اخر سوى انه يبحث عن احوال شيء آخر مغاير له بالذات او بالاعتبار فلا يكون
تمايز العلوم في انفسها وبالنظر الى ذواتها الا بحسب الموضوع وان كان يحوج الطالب بحسب
التعريفات والغايات ونحوها ولهذا جعلوا تباين العلوم وتناسبها وتداخلها ايضا بحسب
الموضوع بمعنى ان موضوع احد العلمين ان كان مباينا لموضوع الاخر من كل وجه فالعلمان متباينان
على الاطلاق وان كان اعم منه فالعلمان متداخلان وان كان موضوعهما شيئا واحدا بالذات
متغايرا بالاعتبار او شيئين متشاركين في جنس او غيره فالعلمان متناسبان على تفاصيل ذكرت
في موضوعهما وبالجملة قد اطبقوا على امتناع ان يكون شيء واحد موضوعا لعلمين من غير اعتبار
تغاير بان يؤخذ في احدهما مطلقا وفي الاخر مقيدا او يؤخذ في كل منهما مقيدا بقيد اخر وامتناع
ان يكون موضوع علم واحد شيئين من غير اعتبار اتحادهما في جنس او غاية او غيرهما اذ لا معنى
لاتحاد العلم واختلافه بدون ذلك والظاهر انه اذا كان البحث عن اشياء متكثرة
بالذات فاذا كان البحث عنها من جهة اشتراكها في امر واحد ذاتي او عرضي فالعلم واحد
وان كان البحث لا من جهة اشتراكها بل يكون عن كل منها من جهة تخصه فالعلم متكثر

سواء كانت تلك الاشياء مشتركة في ذاتي او عرضي مختص كالعدد والمقدار المشتركين في الكم للحساب
والهندسة اولا واذا كان البحث عن شيء واحد بالذات فان كان البحث من جهتين متغايرتين
فالعلم متكثر والا فواحد سواء كان لذلك الواحد جهات متغايرة او لا لان العلم يختلف
باختلاف المعلوم اعني المسائل وهي كما تختلف باختلاف الموضوع فكذا تختلف باختلاف المحمول
فلم يجعل هذا وجه التمايز بان يكون البحث عن بعض من الاعراض الذاتية علما وعن بعض اخر
علما آخر مع اتحاد الموضوع على ان هذا اقرب بناء على كون الموضوع بمنزلة المادة وهي ماخذ الجنس
والاعراض الذاتية بمنزلة الصورة وهي ماخذ للفصل الذي به كمال التمايز لانا نقول لا ينضبط
امر الاتحاد والاختلاف ويكون كل علم علوما بحسب ضرورة اشتماله على انواع جهة من الاعراض الذاتية
والغلط انما نشأ من عدم التفرقة بين العلم بمعنى الصناعة اعني جميع المباحث المتعلقة بموضوع
وبين العلم بمعنى حصول الصورة ولو اريد هذا لكان كل علم مسئلة علم على حدة وايضا من الاتحاد
والاختلاف وما يتبعه من التباين والتناسب والتداخل يجب ان يكون امرا معينا بينا او
مبينا وذلك هو الموضوع اذ لا ضبط للاعراض الذاتية ولا حصر بل لكل احد ان يثبت ما استطاع
وانما يتبين تحققها في العلم نفسه ولهذا كانت حدودها في صدر العلم حدودا اسمية ربما يصير
بعد اثباتها حدودا حقيقية لخلاف حدود الموضوع واجزائه فانها حقيقية واما حديث
المادة والصورة كاذب لان كلا من الموضوع والمحمول جزء مادي من القضية وانما الصورة هي
الحكم على ان الكلام ليس في المسئلة بل في المركب الاسنادي الذي هو العلم بمعنى الصناعة لا
ضابط في ان المسائل مادة له ويرجع الصورة الى جهة الاتحاد اذ بها يصير المسائل تلك الصناعة
المخصوصة اذا عرفت ذلك فاعلم ان المتقدمين من علماء الكلام جعلوا موضوع الكلام الموجود
بما هو موجود بوجوه باعتبار اليه قالوا ان المتكلم ينظر في امر الاشياء وهو الموجود فيقسمه
الى قديم ومحدث والمحدث الى جوهر وعرض والعرض الى ما يشترط فيه الحيوة كالعلم والقدرة
وما لا يشترط كالطعم واللون وتقسيم الجوهر الى الحيوان والنبات والجماد ويبين ان اختلافها

اما بالانواع او بالاعراض وينظر في القديم فيبين انه لا يتكثر ولا يتركب وانه يتميز عن
المحدث بصفات لا يجب له وامور يمتنع عليه واحكام يجوز في حقه من غير وجوب
او امتناع ويبين ان اصل الفعل جائز عليه وان العالم فعله الخالق فتقرير لجوازه الى
محدث وانه قادر على بعث الرسل وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وان هذا وقوع
ينتهي تصرف العقل ويأخذ في التلقي من النبي ص اثبات عدم صدقه لقبول ما يقوله
من الله تعالى في امر المبدء والمعاد ثم لما كان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات قيد الموجود
هيهنا بحيثية كونه متعلقا للمباحث الجارية على قانون الاسلام اي العقائد المعلومة
المساة بالدين والملة والقواعد المعلومة قطعا من الكتاب والسنة مثل كون الواحد
موجدا للكثير وكون الملك نازلا من السماء وكون العالم مسبوقا بالعدم وفانيا بعد
الوجود الى غير ذلك من القواعد التي انقطع بها في الاسلام دون الفلسفة فميز الكلام
عن الالهي بهذا الاعتبار اقول وهذا الاعتبار هو الذي اخرج الادلة الكلامية
من البرهان الى الجدل فان امثال هذه احكام ظاهرية مقبولة ليست بقطعية
غير محتملة للتاويل سيما فيما يتعلق باحوال المبدء والامور الغائبة عنا بل الظاهر
ان اكثرها تمثيلات للحقائق وتنبيهات على الدقائق لا ينبغي الوقوف على ظاهرها
والجمود على مبادرها فان من ذلك قد تولد التشبيه والتجسيم فيما بينهم كما في
قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وكما في الحديث الذي يرونه انكم سترون
ربكم يوم القيمة كما ترون القمر ليلة البدر الى غير ذلك نعم كان الصواب ان لا
يقع الاستكشاف عنها والكلام فيها بل كان ينبغي الايمان بحقائقها على قدر
ما يفهمونه على تفاوت عقولهم ومراتب افهامهم كما كان في الصدر الاول
فلما وقع الاستكشاف وحدث الكلام وشاع الاختلاف فالواجب ان يصار الى
مقتضى القول الصريحة والادلة الصحيحة ويرجع الى قوانين النظر والاستدلال

البرهاني الموجب لليقين المبتني على المقدمات البرهانية القطعية العقلية
الصرفة لمن اراد الترقي من حضيض التقليد الى ذروة التحصيل وان ادى الى تركيب
الظواهر ورفض المتبادر لاستدلال العقل في احوال المبدء وسايرالعقليات بخلاف
ما يتعلق بالعمليات والامور التي لا يستقل مجرد العقل فيها وهذا ما وعدناك في
صدر المقدمة من ان الاعتماد على الدلائل الكلامية من حيث هي كلامية غير مجد
في تحصيل العقايد الدينية بل جدواها هو حفظ العقايد اجمالا على العقول القاصرة
الغبي القادرة على البلوغ الى درجة اليقين التفصيلي والتحقيق التحصيلي هذا ثم انه
اعترض على الواقف على كون موضوع الكلام هو الموجود بما هو موجود بانه قد يبحث
في الكلام عن احوال المعدوم والمحال وعن احوال امور لا يتوقف تلك الاحوال على كون
تلك الامور موجودة في الخارج سواء كانت موجودة فيه ام لا كالنظر والدليل فيقال
مثلا النظر الصحيح يفيد العلم لا والدليل وجه دلالته كذا وينقسم الى كذا فان هذه
كلها مسائل كلامية ولا يعتبر فيها وجود موضوعاتها في الخارج ولا يجوز ان يؤخذ
الموجود اعم من الذهني والخارجي ليعم الكل لان المتكلمين لا يقولون بالوجود الذهني
وبان على قانون الاسلام ما هو الحق من المسائل الكلامية اذ المسائل الباطلة خارجة
عن قانون الاسلام قطعا فان زعم قائل بهذا القول ان الكلام هو المسائل الحقة
دون الباطلة فلا يتميز علم الكلام عما ليس بعلم الكلام كيف وكل من صاحب
المسائل الحقة والباطلة يدعي كون مسائله حقة على قانون الاسلام واجاب
في شرح المقاصد عن الاول بانا لا نسلم كون هذه المباحث من مسائل الكلام بل
مباحث النظر والدليل من مباديه وبحث المعدوم والمحال من لواحقه مسئلة
الوجود توضيحا للمقصود وتنبيها له بالتعرض لما يقابله لا يقال البحث اعادة
المعدوم واستحالة التسلسل ونفي الهيولى وامثال ذلك من المسائل

قطعا

قطعا لانا نقول هي راجعة الى احوال الموجود بانه هل يعاد بعد العدم وهل
يتسلسل الى غير النهاية وهل يتركب الجسم من الهيولى والصورة ولو سلم انها
من المسائل فكثير من المتكلمين يقولون بالوجود الذهني فعندهم يصح جعل الموجود
من حيث هو اعم من الخارجي والذهني موضوعا للكلام ومن لم يقل بالوجود فعليه
العدول من الموجود الى المعلوم كما سياتي وعن الثاني بان المراد بقانون الاسلام
اصوله ماخوذة من الكتاب والسنة والاجماع والمعقول الذي لا يخالفها وبالجملة
فحاصله ان يحافظ في جميع المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف القطعيات
منها جريا على مقتضى نظر العقول القاصرة على ما هو قانون الفلسفة لا ان يكون
جميع المسائل حقة في نفس الامر منتسبة الى الاسلام بالتحقيق وقال شارح
المواقف لقائل ان يقول ان لم يجعل حيثية كون البحث على قانون الاسلام
قيد الموضوع لم يتوقف تمايز العلوم على تمايز الموضوعات وهو باطل لما
مر وان جعلت قيدا له اتجه ان تلك الحيثية لا مدخل لها في عروض
المحمولات لموضوعاتها وذهب بعضهم كالقاضي الارموي من المتاخرين
الى ان موضوع الكلام ذات الله تعالى لانه يبحث عن صفاته الثبوتية و
السلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا ككيفية صدور العالم عنه بالاختيار
وحدوث العالم وخلق الاعمال وكيفية نظام العالم بالبحث عن النبوة وما
يتبعها او بامر الاخرة كبحث المعاد وسايرالسمعيات فيكون الكلام هو
العلم الباحث عن احوال الصانع من صفاته الثبوتية والسلبية
وافعاله المتعلقة بامر الدنيا والاخرة وتبعه صاحب الصحايف الا انه
زاد فجعل الموضوع ذات الله تعالى من حيث هي وذوات الممكنات من
حيث انها تحتاج الى الله تعالى وجهة الوحدة هي الوجود فكان

هو العلم الباحث عن احوال الصانع واحوال الممكنات من حيث احتياجها
الى الله تعالى على قانون الاسلام فان قيل لو كان الموضوع ذات الله
تعالى وحده او مع ذوات الممكنات من حيث الاستناد اليه لما وقع
البحث في المسائل الا عن احوالها واللازم باطل لان كثيرا من مباحث الامور
العامة والجواهر والاعراض يبحث عن احوال الممكنات لا من حيث استنادها
الى الواجب اجيب بانه يجوز ان يكون ذلك على سبيل الاستطراد قصدا الى
تكميل الصناعة بان يذكر مع المطلوب ما له نوع تعلق به من اللواحق والفروع
والمقابلات وما اشبه ذلك كمباحث المعدوم والحال واقسام الهيئة والحركات
والاجسام او على سبيل الحكاية لكلام المخالف قصدا الى تزييفه كبحث العلل
والمعلولات والآثار العلوية والجواهر المجردة او على سبيل المبدئية بان
يتوقف عليه بعض المسائل فيذكر لتحقيق المقصود بان لا يتوقف بيانه على ما
ليس ببين كاشتراك الوجود واستحالة التسلسل وجواز كون الشيء فاعلا وقابلا
وامكان الخلاء وتناهي الابعاد واما ما سوى ذلك فيكون من فضول الكلام
يقصد به تكثير المباحث كما اشتهر بين المتاخرين من خلط كثير
من مسائل الطبيعي والرياضي بالكلام فان قيل لا يجوز ان يكون الكلام
مبادئ يفتقر الى البيان ويثبت بالبرهان لان مبادي العلم انما
يتبين في علم اعلى منه وليس في العلوم الشرعية ما هو اعلى
من الكلام بل الكل جزئي بالنسبة اليه ومتوقف بالاخرة عليه
فمبادئه لا يكون الا بينة بنفسها يجاب بان ما تبين فيه مبادي
العلم الشرعي لا يجب ان يكون علما شرعيا للانطباق على ان
علم الاصول يستمد من العربية ويتبين فيها بعض مبادئه

قال

قال شارح المقاصد ان المفهوم من شرح المعاني ان ليس معنى البحث عن احوال الممكنات على وجه الاستناد ان يكون
ملاحظا في جميع المسائل ان يكون البحث عن احوال تعرض للممكنات من جهة استنادها الى الله تعالى فانه قال
ان احوال الممكنات التي يبحث عنها في الكلام احوال مخصوصة معلومة تحكم بثبوتها لها من تاثير قدرة الله تعالى
وذلك انما يكون لحاجتها فيكون عروضها للممكنات ناشيا عن جهة حاجتها اليه هذا ثم ان القوم قد اطلقوا
هذا المذهب اعني كون موضوع الكلام ذات الله تعالى وحده او مع ذوات الممكنات من جهة الاستناد بانه
لو كان كذلك لما كان اثباته من مطالب الكلام لان موضوع العلم لا يتبين فيه بل في علم اعلى الى ان ينتهي الى ما موضوعه
بين الثبوت كالوجود وذلك لان حقيقة العلم اثبات الاعراض الذاتية للشيء على معنى الهلية المركبة ولا خفاء
في انها بعد الهلية البسيطة لانه لا يعلم ثبوته لا يعلم ثبوت شيء له لكن لا نزاع في ان اثبات الواجب بمعنى اقامة
البرهان على وجوده من اعلى مطالب علم الكلام ثم كونه مبدء الممكنات بالاختيار او الايجاب بلا وسط في الكل او
بوسط في البعض بحث آخر منه والقول بان اثباته انما هو من المسائل التي دون الكلام مظاهر الفساد ولا الاهمية م
لكان هو احد العلوم الاسلامية بل رئيسها ورأسها واجاب عنه بعضهم بانه جاز هنا اثبات الموضوع في
اثبات العلم بوجهين الاول ان الوجود من اعراضه الذاتية لكونه واجب الوجود بخلاف سائر العلوم فان
الوجود انما يلحق موضوعاتها لامر مباين الثاني انه لا علم شرعي فوقه يبين فيه موضوعه فلا بد من بيانه
فيه وقال شارح المقاصد وفيه نظر اما اولا فلانه ليس من شرط العرض الذاتي ان لا يكون معللا
للغير بل ان لا يكون لحوقه لشيء بتوسط لحوقه لامر خارج عنه غير مساو لا اتفاق على كون العمى والمرض
عرضا ذاتيا للانسان والحركة والسكون للجسم والاستقامة والانحناء للخط الى غير ذلك واما ثانيا فلانه
يلزم ان لا يكون بيان وجود شيء من الممكنات مسئلة من شيء من العلوم فلا يصح ان موضوع العلم انما
يتبين وجوده في علم اعلى واما ثالثا فلان قولهم موضوع العلم لا تبين فيه بعد تقريره انه لا يثبت في
العلم غير الاعراض الذاتية للموضوع يكون لغوا من الكلام لان ما وجوده عرض ذاتي يبين فيه وما لا يبين
بعرض ذاتي واما رابعا فلانه لا يبقى قولهم لكل علم موضوع ومبادئ ومسائل على عمومه لان معناه الاتفاق
بانية الموضوع والهلية البسيطة وقد صار في علم الكلام مرجلة المسائل واما خامسا فلان تفاوت

العلوم انما هو بتصاعد الموضوعات فلا معنى لكون علم اعلى من آخر سوى ان موضوعه اعم فينبغي ان يؤخذ
موضوع الكلام الموجود او المعلوم ولا نالا الهي اعلى مرتبة منه وان كان اشرف من جهة وقد عرفت ان ما بين فيه
موضوع علم شرعي اجمادية لا يجوز بان يكون علما شرعيا بل يكفي كونه بينيا او على وفق الشرع ثم قال فان قيل
فقد آل الكلام الى ان وجود الخصوص لموضوع الصناعة وان كان من اعراض الذاتية لما بين فيها لكون نظرها
مقصودا على بيان هلية المركبة بل يكون مسلما في نظرها لكونه بينا او مبتنيا على صناعة اعلى وح يعود الاشكال
بان بيانه هناك لا يكون من الهلية المركبة وموضوع هذا العرض الذاتي لا يكون بما هو مسلم الوجود قلنا
موضوع الصناعة الاعلى اعم ووجود ملا يستلزم وجود الاخص فيبين فيها وجود الاخص بان يبين
بيان انقسام الاعم اليه والى غيره لانه يوجد له هذا القسم ويكون ذلك عايدا الى الهلية المركبة للاعم
مثلا يبين في الالهي ان بعض الموجود جسم وفي الطبيعي ان بعض الجسم كرة فيتبين وجود الكرة وعلى هذا
القياس هذا وذهب اكثر المتاخرين الى ان موضوع علم الكلام هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد
الدينية لما انه يبحث عن احوال الصانع من القدم والوحدة والقدرة والارادة وغيرها واحوال
الجسم والعرض من الحدوث والافتقار والتركيب من الاجزاء وقبول الفناء ونحو ذلك مما هي عقيدة
اسلامه او وسيلة اليها وكل هذا بحث عن احوال المعلوم وهو كالموجود بين الهلية والشمول لموضوعات
سائر العلوم الاسلامية فيكون الكلام فوق الكلا انه لو توقف على الموجود ليصح على راي من لا يقول بالوجود
الذاتي ولا ينفي العلم بحصول الصورة في العقل ويرى مباحث المعدوم والحال من مسائل الكلام لا يتي
ان اريد بالمعلوم مفهومه فاكثر محمولات المسائل اخص منه فلا يكون عرضا ذاتيا له وان اريد به ما صدق
عليه من افراده كان اعم منه فلا يكون ايضا عرضا ذاتيا مجوثا عنه ما لم يقيد بما يجعله مساويا له كما حقق
في مواضعه لانا نقول قد حقق هناك ايضا ان العرض الذاتي يجوز ان يكون اخص من معروضه كما
ذكرناه ثم ان شارح المواقف اورد على كون المعلوم موضوعا للكلام مثل ما اورده على كون الوجود موضوعا
له وهو ان الحيثية المذكورة لا مدخل لها في عروض القدرة مثلا للمعلوم فلا يكون عرضا ذاتيا له
من تلك الحيثية وان كان بحث المتكلم عن قدرته تعالى لاثبات عقيدة دينية اقول فظهر ان

شيئا من المذاهب الثلثة لا يخلوا عن خدشة فالصواب ان لا فرق بين الكلام والالهي بحسب الموضوع
بل يجب ان يجعل موضوع كلا العلمين الموجود بما هو موجود فان حيثية المعلومية ايضا لا مدخل لها
في عروض محمولات مسائل الكلام لموضوعاتها ويجعل الفرق بينهما من حيث قانون البحث وبحسب المبادي
الذي تؤخذ منها الادلة والقياسات فان مبادي الادلة في الكلام يجب ان يكون على قانون يطابق
ما ثبت من ظواهر الشريعة بخلاف المبادي العلم الالهي فانها لا تعتبر فيها مطابقة ظواهر الشرع بل المعتبر فيها
مطابقة القوانين العقلية الصرفة وسواء طابقت الظواهر ام لا وان طابقت فذلك ولا يبادر كون
الظواهر لما يطابق قوانين العلوم فهذا هو الفرق بين الكلام والالهي فاما حديث تمايز العلوم يجب
تمايز الموضوعات فلا يجب مراعاته بين العلوم الشرعية والعلوم الفلسفية سيما بل يكفي في اعتباره ارادة
في كل منهما على حدة بان يكون تمايز العلوم الشرعية فيما بينها بحسب تمايز موضوعاتها وكذا يكون تمايز
العلوم الفلسفية فيما بينها بحسب تمايز موضوعاتها لا ان يكون تمايز علم شرعي من علم فلسفي ايضا
بحسب تمايز الموضوعين **المطلب الثالث** في بيان فايدة علم الكلام قال الاوايل يجب تقديم
فايدة العلم دفعا للعبث فان الطالب ان لم يعتقد فيه فايدة تامة لا يحصل منه الشرع وفيه بالضرورة
وان اعتقد فيه فايدة غير ما هو فايدته امكنه الشروع فيه الا انه يترتب عليه ما اعتقده بل ما هو
فايدته وربما لم يكن موافقة لغرضه فيعد سعيه في تحصيله عبثا وايضا ازدياد الرغبة به بحيث
كانت مهمة ان يتوفيه حقه من الجد والاجتهاد وهو امور الاول بالنظر الى الطالب في قوة النظرية
وهو الترقي من حضيض التقليد الى ذروة الايقان قال الله تعالى ويرفع الله الذين آمنوا منكم
والذين اوتوا العلم درجات خص العلماء بالذكر مع اندراجهم في المؤمنين رفعا لمنزلتهم الثاني بالنظر
الى تكميل الغير وهو ارشاد المرشدين بايضاح الحجج لهم الى عقايد الدين والزام المعاندين باقامة
الحجة عليهم فانه ربما يجر الى الاذعان والاسترشاد الثالث بالنسبة الى اصول الاسلام وهو حفظ
عقايد الدين عن ان تتزلزل بها شبهة المبطلين الرابع بالنظر الى فروع الاسلام وهو ان يبتني عليه
ما عداه من العلوم الشرعية فانه اساسها واليه يؤول اخذها واقتباسها لانه ما لم يثبت وجود صانع

عالم قدير مكلف مرسل للرسل منزل للكتب لم يتصور علم تفسير وحديث وكلام وفقه واصول الخاص
ايضا للطالب في قوته العلمية وهو صحة النية باخلاصها في الاعمال وصحة الاعتقاد في تنوية في الاحكام
المتعلقة للافعال اذ بهذه الصحة في النية والاعتقاد يرجى قبول العمل وترتب الثواب عليه وغاية
ذلك كله هو الفوز بسعادة الدارين فان هذا الفوز مطلوب لذاته فهو منتهى الاغراض ونهاية
الغايات **الطلب الرابع** مرتبة علم الكلام وشرفه قالوا انما وجب تقديمها ليعرف قدره
ورتبته فيما بين العلوم فيسعى بقدره في اكتسابه ويحتاط بحسبه في اقتنائه وما كان كاملا من موضوعه
اعم الامور واعلاها وغايته اشرف الغايات واجلها لاعلمه يقينية يحكم بصحة مقدماتها صريح
العقل وقد تايدت بالنقل وهي شهادة العقل بصحتها مع تايدها بالنقل هي الغاية في الوثاقة
وهذه هي جهات شرف العلم لا تعدوها فهو اشرف العلوم بحسب جهات الشرف كلها وهذا
ما اردنا ايراده في المقدمة فلنشرع في شرح الكلام قال المص اعلى الله مقامه بسم الله الرحمن
الرحيم اما كلمة شرط قال في الصحاح وقولهم اما بالفتح فهو لافتتاح الكلام ولا بد من الفاء
في جوابه تقول اما عبد الله فقائم وانما احتيج الى الفاء في جوابه لان فيه تاويل الجزاء كانك قلت
مهما يكن من شيء فعبد الله قائم بعد منصوب على الظرفية لوجود المضاف اليه قال في الصحاح
وبعد نقيض قبل وهما يكونان اسمان ظرفين اذا اضيفا الى اصلهما الاضافة فتحذف المضاف اليه
لعلم المخاطب بنيابة على الضم يعلم انه مبني اذا كان الضم لا يدخلها اعرابا لانها لا يعود قوتها موقع
الفاعل ولا موقع المبتداء ولا الخبر حمد هو لغة نقيض الذم كالمدح وهو الثناء بالحسن وهو اعم
من الشكر اللغوي وهو الثناء على الانسان وعرفا الوصف بالجميل على الجميل لقصد التبجيل وهو اعم
من الشكر العرفي وهو الفعل المنبئ عن تعظيم المنعم لكونه منعما بحسب المنعم اعني ما يتعلق بانانه
فانه يقع باللسان وحده وهو بالجنان ولا كان ايضا فالحمد اللغوي اعم مطلقا من الشكر اللغوي
والحمد العرفي اعم من وجه من الشكر العرفي والمشهور كما في شرح المطالع وحاشيته وهو العموم
والخصوص من وجه بين اللغويين بجعل الشكر اللغوي هو الفعل المنبئ والعموم مطلقا بين

فانه يقع بازاء الفضائل والرذائل
فلذا قد حيث كذيض وقد بازاء
الفواضل واختص كسب الموارد

بين العرفيين لكونهما عرفا عامين الموارد كلها حيث لا عبرة بمجرد القول بدون مطابقة الاعتقاد والعمل
وكون الحمد بازاء النعمة مطلقا وتخصيص الشكر بالنعمة الواصلة الى الشاكر والتحقيق ما ذكرنا
اما الاول فلانه هو المطابق لما صرح به ائمة اللغة واما الثاني فلان المعتبر في الحمد هو عدم مخالفة
الاعتقاد والعمل لا يصدر من اللسان فكلاهما على ما ذكرنا شرط لكون ما من اللسان حمدا وليس بمنزلة
له ولا يجزء منه واما في الشكر فكلاهما على ما ذكرنا فرد منه وهو الاشهر وقد يعرف بصرف العبد
جميع ما اعطاه الله الى ما اعطاه لاجله وح يكون كل منهما جزء منه وكذا تخصيص الشكر بالنعم
الواصلة انما هو على هذا التعريف واجب الوجود اي لذاته فانه المتبادر عند الاطلاق وهو
اخص صفاته تعالى لا يصدق على شيء من الممكنات بخلاف سائر صفاته تعالى وانما اخذ الموصوف
للتعميم لا اشارة الى كون صفاته تعالى عين ذاته فيحصل بهذا بيان والى انه لا يمكن تصور ذاته
بكنهها بل بوجوهها وهي الصفات اخص وهو اخصها كما مر فيحصل براعة ثالثة بالنسبة
الى الفن فانه من مطالبه دون الكتاب اذ ليس مذكورا فيه واما الزوم توهم التكرار لو ذكر
لكونه بمنزلة الموصوف لاختصاصه به فانما يتم لو لم يصدق على شيء اصلا وليس الامر كذلك
فيرجع الى ما ذكرنا اولا واما لم يعرفه لانه لم يتصور الموصوف بل وضعه موضوعا وقدره غير معرف
مثل الواجب الوجود على نعمائه تخصيص النعماء التي من الفواضل مع الحمد الذي يجيء الانفعال
اشارة الى ان حمدنا ليس لاشكر الاستمرار فنا في نعمه الغير المتناهية بحيث لو عمرنا الى الابد حامدين
لم ينفصل احمدنا على ما وصل الينا من نعمه ليمكن ان يقع بازاء غيرها فلا يكون شكرا والصلوة هي لغة
الدعاء واذا اسند الى الله تعالى فالمراد الرحمة وقال في الصحاح الصلوة الدعاء ومن الله تعالى
الرحمة وفي القاموس الصلوة الدعاء والرحمة والاستغفار ومن الناس الله تعالى على رسوله
وقيل هي من الله رحمة ومن الملائكة استغفار وهي تستعمل في مطلقا قال الله تعالى ان الله
وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما على سيد اصله سيود
على فعيل من ساد فهو سيد وهم سادة وسادة ولو سيدوة فهو سيد وهذا البحث بين اصله فعيل

كذا في الصحاح انبياء انه جمع نبي اصله نبيء بالهمزة على فعيل بمعنى فاعل كانبياء بمعنى المخبر لانه انباء
عن الله سبحانه او نبي بدون الهمزة على فعيل بمعنى مفعول من النبوة وهي ما ارتفع من الارض
اي شرف على سائر الخلق كل ذلك في الصحاح وهو اعني سيد انبياء الله هو نبينا محمد بن عبد الله صلعم
لكونه خاتمهم بالنص من الله المستلزم للتفضيل عليهم ولاجماع الامة على ذلك ولكونه سيد البشر كما
اشتهر في الخبر فيكون سيد الانبياء ايضا ولذلك ترك الموصوف لتعينه لهذا الوصف كما في القرينة
السابقة وما قد يوجد في بعض النسخ ههنا وفي القرينة السابقة من التصريح بذكر الموصوف فليس
بمعتمد وعلى هر فهو اسم مجرد مسطور على سيد انبيائه الا وجه له وما روي في منع دخول
على على الا غير معمول بها ومعارض بما يدل على خلافه اكرم اسم تفضيل من الكرم وهو نقيض
اللؤم بالهمزة على فعل بمعنى الا عطف على سيد احبائه جمع حبيب على فعيل بمعنى مفعول عبر
ان محبب على ما في القاموس ولا نسب ههنا هو الاول والمراد بالاحباء اما الصحابة خاصة واما
جميع امته والضمير راجع الى سيد انبيائه ولا باس بتنكيل الضمير في مثل هذا المقام لظهور المقصود
ولا معنى لرجوعه الى واجب الوجود واسم التفضيل المضاف قد يراد به الزيادة على جميع من
اضيف اليه وهو الاكثر وقد يراد به الزيادة على جميع من عداه مطلقا وبالمعنى الاول يجوز ان
يقصد بالمفرد المتعدد دون الثاني ومراد المص يصح ان يكون ههنا هو المفرد فيريد عليا
اكتفاء بما هو الاصل ويصح ان يكون المتعدد فيريد الائمة الاثني عشر الذين هم المرادون بآل
النبي وعترته صلعم وهذا هو الاظهر ووجه صحة ارادة زيادة كل واحد منهم على ما عدا المجموع
او زيادة كل واحد منهم على مجموع ما عداه بان يكون المراد من الاكرمية نفي الاكرمية من الغير
فلا ينافي هذا مساواة البعض او يكون المراد الاكرمية في وقت وهو وقت امامة كل منهم وانما
لم يحمل على الاكرمية في الجملة اعني من بعض الوجوه ليصح في المتعدد لانه ليس من مذهبنا
في الائمة عم انه ترك الموصوف في هذه القرينة ايضا للتعيين باعتماده كما في القرينتين
السابقتين باعتماد الجميع هذا ان السيد الشريف قال في حواشيه على الشرح القديم لم يرد به

معنا بل ما يتأمل اعني من اتصف من مجموعه بزيادة الكرم في الجملة ومراده الزيادة بوجه
ما ليصح حمله على المتعدد على ما هو مذهب اهل السنة في كرام الصحابة والشارح القوشجي لم
يتفطن المراد وتوهم ان مراده من في الجملة اعم من كل واحد من المعنيين المذكورين لاسم التفضيل
المضاف فقال اسم التفضيل اذا اضيف قد يراد هذا وقد يراد به هذا واما التفضيل بمعنى الزيادة
في الجملة فلم يرد قط هذا ثم ان المحققين قد طول الجدل واكثر المقال في ذلك بما لا
يقتضي منه الا العجب وما ذكرنا هو حق في هذا المقام وما نزاد عليه فهو هذيان الكلام فان
جواب اما يجيب الى ما سئلت اي سألته من سالته الشيء لا من سالته عن الشيء من تحرير هو
النقي والمهذب الخالي من الاسلال والاختلال مسائل الكلام اي مقاصد علم الكلام ومطالبه
سمي كل مطلب مسئلة لانه يسأل عنه وقد عرفت تعريف علم الكلام والفرق بينه وبين الحكمة
وترتيبها اي وضع كل مسئلة موضعها اللائق بها على ابلغ النظام بمعنى الترتيب مشتق
من رجع اعني وهو في الاصل من في جهته بياض ثم نقل الى الاثر من كل شيء فرائد جمع
فريدة وهي اللؤلؤة المنتخبة وفرائد الذخائر اسماء الاصول والاعتقادات الاعتقاد
هو في اللغة القصد على الشيء بالقلب وفي العرف التصديق الجازم وفي الشرع الحكم الشرعي
المتعلق بالعمل كما عرفت في المقدمة وهو المراد ههنا نكتة جمع نكتة وهي في اللغة ما تنكته
من الارض بقضيب ونحوه استعير لكل معنى دقيق مسائل الاجتهاد اراد بها ما يتعلق بالاعتقادات
من المباحث النظرية المختلفة فيها التي يحتاج اصابتها الى زيادة سعي فالمراد من
الاجتهاد هو المعنى اللغوي كما انه اراد بفرائد الاعتقاد اصول الاعتقادات التي هي المتفق
عليها مما قادتني الدليل بحسب قوانين الاحكام اليه وقواني اضادني بحسب هذه القوانين
عليه والله مفعول مقدم لقصد التخصيص اسئل العصمة عن الزلل والطغيان والسداد
في التقرير والبيان وان يجعله عطف على المفعول الثاني لاسأل نفر اليوم المعاد وتمنيه
بخير بدل العقائد لاشتماله على عقائد الفرق المحقة مقتصرا عليها ورتبته على ستة مقاصد

لان البحث في علم الكلام اما عن نفس العقايد اعني التوحيد والنبوة والامامة والمعاد فان التوحيد مشتمل
على العدل ايضا وهو اربعة واما عما يتوقف عليه اثباتها عليه وهو احوال الممكن المنحصر في الجوهر
والعرض وجميع ذلك يتوقف على الامور العامة فمجموع مقاصد علم الكلام منحصر في ستة المقصد الاول
في الامور العامة والثاني في الجواهر والاعراض والثالث في اثبات الصانع وصفاته والرابع في النبوة
والخامس في الامامة والسادس في المعاد ووجه الترتيب ان ما يتوقف عليه الكل متقدم على الكل
وهو باب امور العامة واحوال الجوهر والعرض على التوحيد لتوقفه عليها وهو على النبوة
لتوقفها عليه وهي على الامامة لتوقفها عليه وهما على المعاد لان المراد هو المعاد الجسماني والعقل
لا يستقل فيه بل يحتاج الى تعريف من الله والمعرف هو النبي صلعم والامام وفي شرح التجريد لما كان
علم الكلام باحثا عن المعاد وما يتعلق به من الجنة والنار والصراط والميزان والثواب والعقاب وذلك
يتوقف على النبوة والامامة وهما يتوقفان على اثبات الصانع وصفاته وهو يتوقف على الحدوث
الذي هو الجوهر والعرض وجميع ذلك يتوقف على الامور العامة لا جرم رتبته على ستة مقاصد وفي
شرح التذهيب لما كان مقصد الاقصى والمطلب الاعلى في علم الكلام هو العلم باحوال المبدء والمعاد
واحوال المعاد مما لا يستقل باثباتها العقل بل يحتاج فيه الى السماع من النبي صلعم بالاتفاق وكذا
ايضا اعني جميع ما يستقل به العقل انما يستنبط من البحث عن احوال الممكن المنقسم الى الجوهر والعرض
اما بامور عامة او غيرها لا جرم رتب المصنف كتابه على ستة مقاصد وما ذكرنا اولى منها لانه
يلزم منها ان المقصود بالذات من الكلام منحصر في واحد او اثنين مع ما في الاخير من جعل الامور
العامة بحثا عن الجوهر والعرض المقصد الاول في الامور العامة قال صاحب المواقف
اي ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض بمعنى اعم من ان يكون شاملا
لجميع الموجودات كالوجود والعلية وكذا الوحدة فان كل موجود وان كان كثيرا لكن وحدة ما
باعتبار او يكون شاملا للاثنين منها كالامكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة
والملونية فانها جميعها مشتركة بين الجوهر والعرض وقال شارح المقاصد وجه افراد باب

الامور

الامور العامة هو انه لما كان البحث عن احوال الموجود وقد انقسم الى الواجب والجوهر والعرض واختص
كل منها باحوال تعرف بها به اجتمع الى باب المعرفة الاحوال المشتركة بين الثلثة كالوجود والوحدة
والاثنين فقط كالحدوث والكثرة فاردوا بهذا ايظهر ان المراد باكثر الموجودات في قولهم الامور العامة
ما يعم اكثر الموجودات هو اقسام الثلثة التي هي الواجب والجوهر والعرض لا افراده التي لا تحصى
وتعين الاكثر منها ثم قال والاخذ وان المقصود بالنظر ما يتعلق به غرض علمي ويترتب عليه
مقصود اصلي من الفن ولا يكون له ذكر في احد المقاصد بالاصالة والا فكثير من الامور الشاملة
مما لا يبحث عنه في الباب كالكمية والكيفية واضافة المعلومية والمقدورية وسائر مباحث
الكليات الخمس والحد والرسم والوضع والحمل بل عامة المقدمات الثانية اقول في هذا الكلام
جواب عما اورده المحقق الدواني على تعريف المواقف بقوله ولقائل ان يقول فيه حمل فيه الكم
المطلق فانه يوجد في الجوهر والعرض وكذا الحيوة والقدرة والعلم والارادة والسمع والبصر فانها
يوجد في الجوهر والواجب فليتدبر ثم قال فان قيل قد بحث عما لا يشمل الوجود اصلا كالامتناع والعدم
وعما يختص الواجب قطعا كالوجوب والقدم قلنا لما كان البحث مقصودا على احوال الموجود كان
بحث العدم والامتناع بالعرض لكونهما في مقابلة الوجود والامكان وبحث الوجوب والقدم من جهة
كونهما من اقسام مطلق الوجوب والقدم اعني ضرورة الوجود بالذات او بالغير وعدم المسبوقية
بالعدم وهما من الامور الشاملة اما الوجوب فظاهر واما القدم فعلى رأي الفلاسفة حيث يقولون
بقدم المجردات والحركة والزمان وغيرها من الجواهر والاعراض ونظر الكلام فيه من جهة النفي
لا الاثبات كبحث الحال عن ينتفيه ثم قال وقد يفسر الامور العامة بما يعم اكثر الموجودات او المقصودات
فيدخل العدم والامتناع انتهى ثم كلامه يتضمن ان هذه الامور العامة بما يعم اكثر الموجودات وهذا
التعريف في الظاهر جامع لعدم شموله لما هو شامل لجميع الموجودات والمشهور هو انها ما يعم
جميع الموجودات او اكثرها وهذا هو التعريف الجامع والجواب ان الشمول لاكثر الموجودات لا ينافي
الشمول لجميعها فيصدق على الشامل لجميع الموجودات انه شامل لاكثرها والتقييد بالاكثر انما

المقصود الاول في الامور

لاخراج ما يختص بواحد من اقسام الموجودات فلا يقرب الشمول للجميع وقيل هي الشاملة لجميع الموجودات ايضا
على الاطلاق او على سبيل التقابل ولما كان هذا مما دل على الاحوال المختصة ايضا ان يصدق على كل واحد منها انه
مع مقابله شامل لجميع الموجودات زاد بعضهم ويتعلق بكل من المتقابلين غرض علمي وقد يبدل في
هذا التعريف لفظ الموجودات بالمفهومات لئلا يصير البحث عن العدم والامتناع استطرادا ولا حاجة
اليه لان العدم بمعنى رفع الوجود سواء كان عدوليا او سلبيا من احوال الوجود ومشترك بين
الجوهر والعرض وكذا الامتناع اذا اريد به ما لا غير او المطلق الشامل له وليس المراد من احوال الوجود
ما يختص بالوجود ولا الخروج الامكان والماهية ولا يجب ان يراد بها ما لا ينافي الوجود ليلزم كون بعض
المباحث استطرادا بل لا بد ان يراد بالعدم رفع الوجود المطلق او الذهني ثم ان المحقق الدواني اورد على
هذا التعريف انه ان اراد بالمقابلة في قولهم مع ما يقابلها المعنى الاصطلاحي المنحصر في الاقسام الاربعة
فالامكان والوجوب ليسا من تلك الاقسام ضرورة ان احدهما سلب الضرورة عن الطرفين والاخر
الضرورة في طرف الموافق ومقابل كل منهما بهذا المعنى كالوجوب واللاامكان او ضرورة الطرفين
وسلب ضرورة الطرف الموافق لا يتعلق به غرض علمي وان اراد مطلق المباينة والمنافاة فالاحوال
المختصة بكل واحد من الثلاثة مع احوال المختصة بالاخرى يشمل على جميع الموجودات او يتعلق
بجميعها الغرض العلمي فانها من مقاصد الفن اقول والجواب عنه ايضا يستفاد مما نقلناه في
شرح المقاصد وهو ان المعتبر ان يتعلق به غرض علمي ولا يكون له ذكر بالاصالة في احد المقاصد
اي في احوال المختصة فخرج مطلق المباينة ويخرج الاحوال المختصة التي قد تعلق بها غرض علمي
بسبب كونها مذكورة بالاصالة في احد المقاصد والاحوال الغير المذكورة بالاصالة في احد
المقاصد بسبب كونها مما لا يتعلق به غرض علمي ويجاب عنه ايضا بان المراد بالمقابل ما يذكر في
مقابله ويجعل قرينا له في عنوان الفصل كالقدم والحدوث في العلة والمعلول الى
غير ذلك وفيه فصول ثلثة لانحصار الامور العامة المجوث عنها التي تعلق بها غرض علمي
بالاستقراء في الوجود والعدم واحوالهما وفي الماهية واحوالها وفي المركب من الماهية والوجود

والعدم

او العدم واحواله وهو العلة والمعلول **الفصل الاول** في الوجود والعدم وفيه مسائل كثيرة
الاولى في بداهة الوجود وقد اختلفوا فيها فقيل انه بديهي التصور فلا يجوز ان يعرف لا تعريفا لفظيا
وعليه المحققون وقيل انه كسبي وقيل لا يتصور اصلا لا بداهة ولا كسبا واختلفوا ايضا في ان الحكم
ببداهته بديهي او كسبي والحق انه بديهي وهو مختار اكثر المحققين قال شارح المقاصد الحق
ان تصور الوجود بديهي وان هذا الحكم ايضا بديهي يقطع به كل عاقل يلتفت اليه وان لم يعلم طرفه
لا كتاب حتى ذهب جمهور الحكماء الى انه لا شيء اعرف من الوجود وقولهم على الاستقراء وهو كاف
في هذا المطلوب لان العاقل اذا لم يجد في عقله ما هو اعرف منه بل ما هو في مرتبته ثبت انه اظهر
الاشياء عند العقل هذا ومع ذلك فقد عرفه جماعة من المتكلمين والحكماء الوجود فرارا هم به ليس
الا التعريف اللفظي فان المعنى الواضح قد يعرف من حيث انه مدلول اللفظ دون لفظ فالمصنف اراد
اولا ان يبين ان مراد المحققين من الحكماء والمتكلمين من تعريف الوجود لا يكون تعريفا
حقيقيا والا لزم الدور لكونه تعريفا بالمرادف بخلاف ما اذا كان المراد تعريفا لفظيا فانه ليس الغرض
منه افادة ماهية المعرف ليكون حصول الصورة الغير الحاصلة موقوفا على حصول تصور المعرف
المشتمل على ما يرادفه فيلزم توقف الشيء على نفسه فيظهر ان مرادهم من هذا التعريفات هو التعريف
اللفظي فقال وتحديدها اي الوجود والعدم كما هو الظاهر باثبات العين والنفي العين وهذا
للمتكلمين اي تحديد الوجود باثبات العين وتحديد العدم بالنفي العين قال شارح المقاصد وقد
يتكلمون لعدم الصدق اثبات العين على الوجود بان المراد بالوجود الثابت عينه اي نفسه من حيث
هي لا باعتبار امر آخر بخلاف الموجود فانه ثابت من حيث اتصافه بالوجود والثابت اعم من
ان يكون ثابتا بنفسه وهو الوجود او بالوجود وهو الموجود ثم قال وانت خبير بان لا ملائمة اللفظ
عينه على هذا المعنى ولا يستقل من الثابت الا ما له الثبوت وهو معنى الوجود واقول ثم الثابت كذلك
بحسب اللغة لكن بحسب العرف اعم كما ذكره المتوجيه وشيء مما يؤيد ولعمري هذا توجيه لطيف سيما اذا كان الغرض
تعريفا لفظيا ثم قال وكون هذا تعريفا للوجود والعدم هو كلام الفريد والباب الشرقية وفي كلام المتقدمين

ان الموجود هو اثبات العين والمعدوم هو المنفي العين فكان زيادة لفظ العين لدفع توهم ان يراد اثبات
الشيء او المنفي عن الشيء فاذ ذلك معنى المحمول وفي كلام الفارابي ان الوجود امكان الفعل والانفعال والموجود
ما امكنه الفعل والانفعال هذا وقال الشارح القديم وقول المصنف ويحد بهما باثبات العين والنفي العين
مستدرك اي مختل اذ الوجود والعدم لم يعرفا بهما بل الموجود والمعدوم عرفا بهما واما الوجود والعدم فعرفا
باثبوت العين ونفي العين ثم قال ويمكن الا ان يقال لما كان الوجود والعدم مساويا للموجود والمعدوم
في المعرفة والدلالة عند من عرف معنى صيغة المفعول كان بطلان تعريف الوجود والعدم بما ذكر
والاعلى بطلان تعريف الوجود والعدم باثبوت العين ونفي العين فلذلك لم يتعاش من ذلك واورد في
محل تعريف الوجود والعدم تعريف الموجود والمعدوم افادة لهذا المعنى انتهى اقول وهذا هو المراد من اعتذر
عنه بان مفهوم الموجود يشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم صيغة المفعول لكن مفهوم
صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الوجود واذا جهل جهلا علم احتاج
الموجود الى التعريف كان كل لاحتياج الوجود اليه فتعريف الموجود باثبات العين تعريف في الحقيقة
للوجود باثبوت العين لانه المحتاج الى التعريف وكذا تعريفه بما يمكن ان يخبر عنه تعريف له باثبوت
الخبر بالامكان وكما ان تعريف الوجود المذكور صريحا دوري كذلك تعريف الوجود المذكور ضمنا
دوري فقوله تحديدها اي تحديد الوجود والعدم باثبات العين اي بما علم منه تحديده به انتهى
وحاصله ان حاجة المشتق من مفهوم من حيث انه مشتق من هذا المفهوم الى الاخر ليس الا
الاحتياج هذا المفهوم الى التعريف ولا فصنة المشتق معلوم لغته فلا يرد عليه انه يجوز تعريف
الناطق بالضاحك فلا يجوز تعريف النطق بالضحك فلا يكون تعريف كل مشتق مشتق تعريفا
في الحقيقة لما فيه الاشتقاق باخذ الاشتقاق وذلك لانه لا يجوز تعريف الناطق من حيث هو
ناطق اعني من حيث هو مشتق من الناطق بالضاحك بالضرورة هذا ووجه ايضا بارجاع الضمير
الى الموجود والمعدوم لدلالة الوجود والعدم عليهما ولانهما اطلقا عليهما اشتهارا اطلاق المشتق
منه على المشتق كالاشارة اليه او الذي يمكن ان يخبر عنه ونقيضه اي الذي لا يمكن ان يخبر عنه

او بغير ذلك مثل قولهم الموجود هو الذي يكون فاعلا او منفعلا او الذي ينقسم الى الفاعل والمنفعل او
ينقسم الى الحادث والقديم والمعدوم ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا او ما لا ينقسم الى الفاعل او المنفعل
او ما لا ينقسم الى الحادث والقديم وهذه التعريفات للحكماء يشتمل على دور ظاهر قال شارح المقاصد
اذ لا يعقل معنى الذي ثبت والذي يمكن ونحو ذلك الا بعد تعقل معنى الحصول في الاعيان والاذهان
ثم قال وقد تقرر الدور بان الموصوف المقرر بهذه الصفات اعني الذي ثبت والذي يمكن والذي
ينقسم هو الوجود لا غير اذ غيره اما الوجود او العدم او المعدوم ولا شيء منها يصدق على الوجود وهو
ضعيف لان المفهومات لا تنحصر فيما ذكر فيجوز ان يقدر مثل المعدوم والامر والشيء مما يصدق على الوجود
وغيره انتهى هذا في تعريفات الوجود واما في تعريفات العدم فيقال بانه اذا لا يعقل معنى الذي نفي
لا يمكن ونحو ذلك الا بعد تعقل مثل معنى الانتفاء ولعل هذا هو مراد الشارح القديم حيث قال ان كل
من المعرفات الثلثة للوجود تعريف بالموجود وكذا كل من المعرفات الثلثة للعدم يعرف بالعدم
وعلى هذا يكون المراد من قوله ونحو ظاهر اي غير مضر كما صرح به شارح القديم بقوله وهو الدور
بمرتبة واحدة واما الشارح الجديد فقال اما اشتمال التحديد الاول فظاهر لان الشيء مراد به الموجود
وكذا الشيء للمعدوم واما الثاني فلان الامكان قد اخذ في كل من حدي الوجود والعدم وهو عبارة عن
سلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم واما الثالث فلانه قد اخذ الكون في تعريف الوجود والمراد
له وسلب الكون في تعريف العدم المراد له وعلى هذا يكون المراد من قوله ونحو ظاهر اي غير خفي لا غير مضر
فان الدور في بعضها مضر واورده المحقق الدواني عليه ان المواد الثلثة لا تنحصر في الوجود بل
تتحقق في كل محمول سلب الموضوع فامكان الاخبار عنه عبارة عن سلب الضرورة عن الاخبار عنه
وعدمه لا يعين من كل قضية يرجع الى ثبوت المحمول للموضوع او سلب ثبوته عنه فامكان الاخبار عنه
يرجع الى سلب ضرورة ثبوت الاخبار عنه وعدم ثبوته له لانا نقول الثبوت معنى رابطي
والمراد وجود الشيء في نفسه وعلى تقدير ان يكون المطلق الشامل له والمقيد يكون تعريفا بما
يصدق هو عليه ولا استحالة فيه الا بالنسبة الى المشهورين وهما كونه اعم ذاتيا للخاص وكونه

الخاص مطلوبا بالكنه وكلاهما ممنوع في محل النزاع وان الكون الخاص في التعريف فرضي بمعنى ثبوت الشيء على صفة
والمعرف هو الشيء في نفسه على ما هو الظاهر فابن هشام من الترادف لا يقال قوله الحد بعد ذلك واذا جعل الوجود او
جعل رابطة يدل على ان المعرف مطلق الكون الشامل للنسبي لانا نقول للمعرف ان يقول بعد تسليم ان الوجود شاملا
للنسبي انما عرفت الوجود في نفسه وعلى تقدير ان يكون المعرف مطلق الوجود الشامل للنسبي فلا نزاع ايضا بل يكون
تعريفا للشيء بما يصدق عليه ولا يلزم منه محذور ظاهر وانه على تقدير ان يكون العدم سلب الكون لا يكون بينهما ترادف
للتفاوت بالاجمال والتفصيل كما بين الانسان والحيوان الناطق فالاولى ان يقال العدم مرادف للسلب والكون
الوجود فاذا اخذ العدم مضافا الى الوجود كان سلب الكون مرادفا له والمراد بهذا عدم الوجود تعريفية انتقالية
والشهرة بالمراد تعريف اللفظ اي لما كانت الحدود المذكورة على تقدير كونها حدودا حقيقية مشتملة على
الدور فمراد هؤلاء المحققين من الحكماء والمتكلمين هو التعريف اللفظي الذي هو تبديل اللفظ بلفظ اعرف
عند السامع لا التعريف الحقيقي اذ لا شيء اعرف من الوجود حتى يجعل معرفا حقيقيا له فكيف يمكن التصدي
للتعريف الحقيقي لما لا اعرف منه وهم عند المحققين نحو كل عاقل اذا راجع عقله يجد انه لا اعرف عنده
من الوجود كما صرح الشيخ في الشفاء ان الوجود الشيء والضرورة معانيها تنقسم في النفس اقساما اولية ليس
ذلك الانقسام مما يحتاج الى ان يجلب شيئا اعرف منها انما ذكر في باب التصديق بادي او تولية
التصديق بها بذاتها او بغيرها بسببها او اذا لم يخطر بالبال او لم يعلم اللفظ الدال عليها لم يمكن التوصل
الى معرفة ما يعرف بها او لم يكن التعريف الذي يحاول اختاره بالبال او تفهيم ما يدل به عليها من
الالفاظ تعريفا حاصلا لا افادة علم البرهان في الغريزة بل سببها على تفهيم ما يؤيده التأكيد وبها كان ذلك
ثابتا هي في انفسها اخفى كل في التصورات اشياء هي مبادي المتصورات فهي متصورة بذواتها ولا
اريد ان يدل عليها لم يكن ذلك بالحقيقة تعريفا له بمجهول بل تنبيها واختارها بالبال باسم او سلامة
ربما كانت في انفسها اخفى منه لكنها مخصوصة بما يكون اظهر لا له فاذا استهلت تلك الملازمة تظهرت
التنبيه على اختيار ذلك المعنى بالبال من حيث انه هو المراد لا غيره ولو كان كل تصور يحتاج الى ان يسبقه تصور
قبله لذهب الامر في ذلك الى غير النهاية اولا وهذا الاشياء بان يكون متفقة لانتهاء الالفاظ الدالة كلها

كالوجود والشيء والواحد وغيرها ولهذا لا يمكن ان يعين شيء منها ببيان لا ادق فيه البتة او ببيان شيء
اعرف منها ولذلك من حاول ان يقول فيها شيئا وقع في اضطراب يمكن ان يقول ان من الحقيقة الموجودة ان
يكون فاعلا ومنفعلا وهذا من اقسام الموجود والموجود اعرف من الفاعل والمنفعل وجمهور الناس
يتصورون حقيقة الوجود ولا يعرفون البتة انه يجب ان يكون فاعلا او منفعلا وانما الوهم انما
لم يتنبه الى ذلك القياس فكيف حال من يريد ان يعرف الشيء الذي بصفة له يحتاج الى بيان حتى يثبت
وجوده له وكذلك قول من قال الشيء هو الذي يصح عنه الخبر فان يصح اخفى من الشيء والخبر اخفى من
الشيء كيف هذا يكون تعريفا للشيء وانما يعرف الخبر بعد ان يستعمل في بيان كل واحد منها
انه شيء او انه مراد انه ما يوانه الذي يصح هذه كالمرادفات لا اسم الشيء فكيف يصح ان يعرف الشيء تعريفا
حقيقيا بما لا يعرف الا به ثم ربما كان في ذلك دائرة له بينه ما انتهى كلام الشفاء الى ان اراد ان تقول
الوجود بوجه يمتاز عن جميع ما عداه بديهي وانه لا اعرف منه فلا يمكن تعريفه بهذا الوجه فذلك مسلم
وان اراد ان تصوره ممكن بهذه حقيقته بديهي فذلك ممنوع بل يمنع كونه متصورا ايضا لانا نقول اردنا ان هذا
المفهوم العام الذي يساوي كونه مشتركا معنويا بين الموجودات وكونه من الاعتبارات العقلية متصور
بالكنه بديهة الا ان لكنه امر ذهني لا ظهور له الحاصل في الذهن وليس من الامور الواقعة في
الاعيان ليحتمل كونه اخص منه في الذهن وجه من وجوه لا كهو سواء كان لهذا المفهوم العام
افراد عارضة للماهيات او لا اذ على تقدير ان يكون له افراد عارضة للماهيات وكون هذا المفهوم العام
عارضا لتلك الافراد وخارجا عن كون تلك الافراد غير متعلقة بالكنه لا يقدح ذلك في كون هذا العارض
متصورا بالكنه لان كنه العارض بكنه المعروض ثم ان الامام الرازي ذهب مع اختياره كون الوجود
متصورا بالبديهة الى الحكم بكونه بديهيا كسبيا فاستدل عليه بوجوه الاول ان التصديق بان
الوجود والعدم متساويان لا يصدق على امر بل كل امر اما موجود او معدوم بديهي مسبوق بتصور الوجود
والعدم فهو اولي بالبداهة والصاحب المواقف فان قيل اجاب عنه ان هذا التصديق بديهي مطلقا
اي يكفي اجزائه فصادرة لان الوجود من اجزائه وان زعمت ان الحكم بعد تصور الطرفين بديهي ايضا

لجواز كون تصور الطرفين كسبيا مع كون الحكم بديهيا فلنا هذا التصديق بديهي مطلقا ولا مصادرة لان بداهته
في نفس الامر يتوقف على بداهة اجزائه في نفس الامر ولكن لا يتوقف العلم ببداهته على العلم ببداهة
اجزائه بل يستتبعه ثم اجاب عن هذا الاستدلال بان تصور الطرفين بوجه ما يكفي في هذا التصديق
البديهي والتحقيق انما هو في التصور بالكنه وقال شارح المقاصد في الجواب عن هذا الاستدلال انه ان
اريد ان هذا الحكم بديهي بجميع متعلقاته على ما هو رأي الامام في التصديق فهو ممنوع بل مصادرة وان اريد
ان نفس الحكم بديهي فهو مسلم لكنه لا يثبت المدعى قال واما فلانا عم بل مصادرة ولم يتفرع على احدهما بينهما
على تمام الجواب بدون المصادرة وتحقيقه ان لزوم المصادرة بان بداهة كل جزء من اجزاء التصديق جزء
من بداهة هذا التصديق لانه لا معنى لبداهة هذا التصديق سواء ان ما يتضمنه من الحكم الطرفين بديهي
والعلم بالكل اما نفس العلم بالاجزاء او حاصل عنه بالضرورة فيكون العلم بكل جزء سابقا على العلم بالكل لا بما له
محكي للاستفادة منه قال فبطل ما ذكره في المواقف من ان الحق ان هذا التصديق بديهي مطلقا اي بجميع
اجزائه ولا مصادرة الى اخر ما نقلنا منه ثم قال فان قيل قد يتعقل المركب من غير ملاحظة الاجزاء على التفصيل
قلنا لو سلم فغاية المركب الحقيقي لا يتعقل المركب الاعتباري سواء تعقل الامور المتعددة التي وضع
الاسم بازائها لو سلم فغاية التصور بالكنه العلم بانه لا معنى للتصديق ببداهة هذا المركب بجميع اجزائه سواء
التصديق بان هذا الجزء بديهي وذلك كذلك لو سلم فلا يلزم المصادرة من شيء من الصور لجواز ان يعلم
الدليل مطلقا من غير توقف على العلم بجزئه الذي هو نفس المدعى هذا ثم ان شارح المواقف اراد دفع هذا
الاعتراض فقال في شرحه لكلام المواقف بل يستتبعه بهذه العبارة مثلا اذا علم ان هذا التصديق
حاصل لكل انسان يتصور بكنه كسبا لبلده والصبيان علم اجمالا لان كل واحد من اجزائه بديهي فاذا اريد
ان يعلم حال الوجود بخصوصه قيل الوجود جزء من اجزاء هذا التصديق وكل جزء من اجزائه بديهي
فالوجود بديهي فظهر ان العلم بالكلية الثالثة بان كل جزء من اجزائه بديهي لا يتوقف على العلم
ببداهة جزء معين منه بخصوصه حتى يلزم المصادرة وهذا بعينه ما قيل من ان الكلي العلم بكلية
كبرى الاول لا يتوقف على العلم بالنتيجة فان الحكم على زيد من حيث انه فرد من افراد الانسان اجمالا

غير

غير الحكم عليه باعتبار خصوصيته فان الحكم يختلف باختلاف العنوان فالاحكام الجارية على خصوصية
افراد موضوع الكلية مندرجة فيها بالقوة فيستدل بالكلية عليها حتى يخرج من القوة الى الفعل
نعم اذا كان العلم بالكلية مستفادا من العلم بحال كل فرد بخصوصه لم يكن الاستدلال بها على حكم الافراد كما
اذا علم ان الوجود والعدم والشيء الذي تردد بينهما كلها بديهية ومعلم بذلك ان هذا التصديق بديهي
مطلقا لم يصح الاستدلال ببداهته على شيء منها لانه دور انتهى كلام شارح المواقف اقول فرق بين
تعقل الامور المتعددة بعنوان واحد كما في كبرى الاول وبين تعلقها بعنوانات متعددة ولكنها معا
وعلى الاجتماع كما في اجزاء القضية الواحدة ففي الصورة الاولى يمكن ان يستتبع تعقل المجموع لتعقل كل
واحد ويستدل به عليه بخلاف الصورة الثانية ففي كبرى الاول مثل قولنا كل متغير حادث قد يتعقل
كل واحد من افراد الموضوع التي من جملتها العالم بعنوان واحد هو كونه بصفة التغير لا بعنوانات مخصوصة
مثل كونه عالما ولو كان كل واحد منها متعقلا بعنوان مخصوص مثل ان يتغير جميع افراد الموضوع
فيتغير العالم وهذا او ذاك حادث لم يمكن الاستدلال بهذه الكبرى على ان العالم حادث فظهر ان
شارح المواقف في هذا الدفع منا الطاو الخروج شارح المقاصد هذا الثاني من وجوه الاستدلال
على بداهة تصور الوجود وهو ناقض على من يعترف بان الوجود متصور بالكنه لكنه بالاكتساب
وبان حصول العلم منحصر في الضرورة والاكتساب تفريع على ما نتج المقاصد وهو ان الوجود حاصل
بحقيقته وحصول العلم اما بالضرورة او بالاكتساب وطريق الاكتساب اما الحد او الرسم والوجود
يمتنع اكتسابه اما بالحد فلانه ان كان المركب والوجود ليس بمركب والا فاجزاؤه اما وجودات
او غيرها فان كانت وجودات لزم تقدم الشيء على نفسه او مساواة الجزء الكلي في تمام ماهيته
وكلاهما محال اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الجزء داخل في ماهية الكل وليس بداخل في نفسه وهذا
اللزوم بناء على ان الوجود المطلق الذي هو جزء التركيب فيه ليس بخارج عن الوجودات الخاصة
بل اما تمام ماهيتها فيلزم الثاني او مقوم لها فيلزم الاول والا يجوز ان يكون الاجزاء وجودات
خاصة هي نفس الماهيات او زائدة عليها والمطلق خارج عنها فلا يلزم شيء من المحاذير ولنتكلم

الاجزاء وجودات فاما ان يحصل عند اجتماعها امر زايد يكون هو الوجود او لا يحصل فان لم يحصل كان الوجود
محض ما ليس بوجود وهو محال وان حصل لم يكن التركيب في الوجود الذي هو نفس ذلك الزايد العارض
بل في معروضه هف وهذا بناء على ان الظاهر ان يكون الامر الزايد هو هيئة الاجتماعية العارضة
لتلك الاجزاء فاذا لم يكن ذلك الامر الزايد عارضا للاجزاء فاما ان يكون معروضا لها فيكون التركيب في
عارضه لا فيه وكذا اذا كانا عارضين لمعروض واحد او معروضين بعارض واحد واما ان يكون
لا عارضا ولا معروضا فلا يكون هناك تركيب لا في الوجود ولا في عارضه ولا في معروضه بل في امر
اجنبي فيكون تكلف انتهى واما بالرسم فلما ثبت في موضعه من انه انما يفيد بعد العلم باختصاص
الخارج بالرسوم وهذا تتوقف على العلم به دهو دور وربما اراد منفصلا وهو حق ولو سلم فلا يفيد معرفة
الحقيقة ولكنه وهو الجواب عما ذكر في امتناع تركب الوجود بالتفسير الرجحي بجميع مذهبانه لزم ان
لا يكون شيء من الهويات مركبا لجريانه فيها بان في اجزاء البيت اما بيوت وهو حق او غير بيوت وهو
اما ان يحصل عند اجتماعها امر زايد هو البيت فلا يكون التركيب في البيت هف او لا يحصل فيكون
البيت محض ما ليس بيت والحل بانا نختار انه يحصل امر زايد على كل جزء وهو الجزء الذي هو
نفس الوجود فلا يكون التركيب لا فيه ولا حاجة الى حصول امر زايد على الجزء فالوجود محض الجزء
الذي ليس شيء من اجزائه بوجود كما ان البيت محض الاجسام والهيئة التي ليس شيء منها بيت والعشرة
محض الاحاد التي ليس شيء منها بعشرة فان قيل هذا انما يستقيم في الاجزاء الخارجية دون العقلية
العقلية التي يقع بها التحديد الزامي لعدم جواز زيادة الوجود على الماهية اذ لم يبق على القول بالا
التفسير الرجحي وجود مطلق بديهي بداهة وكتابة بل لمعان بعضها بديهي وبعضها كسبي وح
لا يتم الحل بان اجزاء الوجود لو ريتصف بالعدم او بوجود هو عين الماهية او لا يتصف بالوجود
ولا بالعدم فلنا اذا الحل ما اشرنا اليه من انها وجودات اي امور يصدق عليها الوجود صدق العارض
على المعروض وح لا يلزم شيء من المحالين ولا اتصاف شيء بالوجود قبل تحقق الوجود لانه لا كما
بين الجنس والفصل والنوع لا يجب التقدم دون الخارج فنقول لنا يكون الوجود محض

ليس

ليس شيء من اجزائه بوجود انه لا يكون شيء من الاجزاء نفس الوجود وان كان يصدق عليه الوجود كما في
المركبات بالنسبة الى الاجزاء العقلية فانها لا يكون نفس ذلك المركب لكنه يصدق عليها صدق العارض
وقد يفرق الشيخ في الحكمة المشرقية بان التحديد لا يتم بالاجزاء الذهنية الحملية بل ربما يكون بالاجزاء الخارجية
كما في تحديد البيت بالجدران والسقف واعلم ان المقصود ابطال الاستدلال ولا فالحق ان الوجود مفهوم بسيط
ليس له اجزاء خارجية ولا عقلية كما يأتي واما ما ذكر في امتناع كتابته بالرسم ما يثبت في موضعه
من انه انما يتوقف على الاختصاص لا على العلم بالاختصاص وانه لم يستلزم افادة معرفة الحقيقة لكنه
قد يفيدها سلمنا ولكن العلم بالمساوات لا يتوقف الا على تصور الشيء بوجه ما وتصور ما عداه كذلك
فلا يلزم الدور ولا الاحاطة بالاجزاء وقد يستدل على امتناع الكتابة بالرسم بوجهين آخرين
احدهما انه يتوقف على العلم بوجود اللازم وثبوته للملزوم وهو اخص من مطلق الوجود فيدور
وثانيهما ان الرسم انما يكون بالامر وح لا امر في الوجود بحكم الاستقراء ولانه لو لم يكن الاشياء لا يجب
التحقيق دون الصدق ولا نم امر في كونه شرطه وسائر اته اقل ويجاب لما عن الاول فبانه على
تقدير تسليم التوقف يكون غير مبنيا بالاخص وهو لا يستلزم الدور الا بالشرطين المذكورين سابقا
وكلاهما في محل المنع واما عن الثاني فبان الحكم بانه لا امر في الوجود انما يتم على القول بتبديهة
الحكم بكون تصور الوجود بديهيا كما هو مذهب المص وغيره من المحققين واما على القول بكونه
نظريا لا يكون فرق بين الحكمين ويصح منع كون الوجود امرا في الاشياء هذا ولا هذين الاستدلالين
للامام على بداهة الوجود والجواب عنهما اشار المص بقوله والاستدلال بتوقف التصديق بالشيء
عليه هذه اشارة الى الدليل الاول اي الاستدلال على بداهة تصور الوجود بكون التصديق بالتفاوت
بين الوجود والعدم متوقفا على تصور الموجود او بتوقف الشيء على نفسه او عدم تركيب الوجود
مع فرضه مركبا وابطال الرسم هذا اشارة الى الدليل الثاني اي والاستدلال عليه بامتناع
كتابته لو لم يكن بديهيا لان الاكتساب اما بالحد وهو بالاجزاء فيلزم توقف الشيء على نفسه او
خلاف الفرض واما بالرسم وهو بعد كما عرفت جميع ذلك تفصيلا فقوله او عدم تركيب الوجود

على قوله توقف الشيء على نفسه على سبيل التردد لان اللازم على تقدير كون الاكتساب بالتجديد هو
الامر بين لا مجموعهما وقوله ابطال الوهم بالواو دون او عطف على احد الامرين على سبيل الجمع لان امتناع
الاكتساب توقف على مجموعهما فتدبر وقوله باطل اشارة الى الجواب عنها وهو خبر عن الاستدلال احد
الثالث من وجوه استدلال الامام ان الوجود المطلق جزء من وجودي لان معناه الوجود مع الاضافة
المتكلم والعلم بوجودي بديهي لا يتوقف على كسب اصلا فيكون الوجود المطلق بديهيا واجيب بانه
ان اريد ان تصور وجودي بالحقيقة بديهي فممنوع وان سلم فلا نسلم ان المطلق جزء منه وتصوره جزء
من تصوره وان اريد ان التصديق اي العلم بانني موجود بديهي فغير مفيد لان كونه بديهيا بالجميع
اجزائه ممنوع وكونه بديهيا غير مستلزم لتصور الطرفين بالحقيقة فضلا عن بداهته وظاهر
تقرير الامام بل صريحه على ما في شرح المقاصد ان المراد هو تصديق الانسان بانه موجود ثم اورد عليه
بداهته فاجاب بانه على تقدير كونه كسبيا لا بد من الانتهاء الى دليل يعلم وجوده بالضرورة قطعا
للتسلسل والعلم بالوجود جزء من ذلك العلم فيكون ضروريا وصرح صاحب المواقف بانه جزء
وجودي وهو متصور بالبديهة ثم اورد جواب الامام من المنع المذكور وزاد عليه فقال وايضا
لا دليل من سائر البين فلا بد من الانتهاء الى موجبة يحكم فيها بوجود المحمول للموضوع ضرورة ثم دفعها
بان الذي لا بد من الانتهاء اليه دليل هو ضروري لا وجوده فانا نستدل بصدق المقدمتين لا
بوجودهما في الخارج وبان الموجبة ما حكم فيها بصدق المحمول على ما صدق عليه الموضوع لا بوجوده
له فاورد شارح المقاصد عليه بانه لا دخل للدليل وترتيب المقدمتين في الايصال الى المطلوب
وان كلامه صريح في انه يريد بالدليل الموصل الى التصديق لا الموصل في الجملة وانه مراد الامام
من الدليل الذي لا بد من العلم بوجوده هو الامر الذي يستدل به كالعالم للصانع لا المقدمات المشتبه
وانه لا معنى لصدق المحمول على الموضوع سوى وجوده وثبوته له نعم يتجه ان يقال الوجود هنا رابطة
وليس الكلام فيه وقال شارح المواقف في توجيه كلامه لعله اراد كانه لا دليل عن سائر بين كلك
لا تقريب من مفهومي السلب لان السلب لا يعقل الا بالقياس الى الثبوت خلا بل المعرف من مفهوم

وجودي

وجودي اما ضروري او منتهٍ اليه فيكون العلم بوجوده ضروريا فكذا الوجود المطلق في ضمنه ولا يخفى بعده
هذه وجوه استدلال الامام مع اجوبتها وادلتها ثم شرع المصنف الوجه الثالث لكونه في الحقيقة الى الادراك
فارسناها اليه الا الاستدلال على بداهة قضية الوجود بكونه جزء المعلوم بالبديهة سواء كان تصورا او
تصديقا الى تصديق كان فان قيل تصور الوجود اذا حصل للنفس من غير كسب فاذا التفت الى حصوله عرف
لجرد التفاتها اليه انه بغير كسب فاي حاجة الى الاستدلال لم نقول بداهة كل بديهي وكذا كسبية كل
كسبي كلتاهما بديهيتان بمعنى ما ذكرنا فلا يكون كذلك لو كانت البداهة والكسبية لان تبين بيتين
للمعلوم لم يلزم من الالتفات اليه الالتفات اليهما وليس بمبين وما ذكرنا يجري في حال الحصول واما
بعده فلا الا يجب بقاء كيفية الحصول في الذكر قال الشارح القوشجي قد يحصل صورة في النفس ولا
يلتفت الى كيفية حصولها وهكذا حتى اذا التفات المدة وتكثرت الصور توجهت اليها فالتبست
عليها في بعض الصور كيفية حصولها فاحتيج الى الاستدلال وهذا بالبديهيات اولى اذ في الكسبيات
احتمال قلما نرد قال المحقق الدواني وفيه بحث لانه اذا كان عدم تذكر المشتبة التي قد كانت قليلا
كان اشتباه البديهي بالنظري قليلا لان هذا الاشتباه انما يحصل بالتردد في انه هل كان فيه شبهة
الكسب ام لم يكن والمفروض ان نسيان المشتبة كاصله قليل فالتردد في حصول المشتبة مع عنها قد كانت
قليل فالشك في بداهة البديهي مبني على احتمال قليل الوقوع فيكون قليلا ثم قال والجواب ان المدعى ان
المشتبة لا ينفك في الغالب من تذكرها ولو بحصل الجزم بالكسبية ولا يلزم من ذلك ان يكون الغالب
على تقدير عدم حصول المشتبة تذكر عدم المشتبة حتى يحصل الجزم بالبداهة بل اكثر ما يقع التردد في
انه هل كان هناك شبهة فنسيت ام لم يكن وان كان وقوع الشك الاول قليلا فان مدة الوقوع لا يستلزم
مدة احتمال الوقوع فاعتبر العقل واحتمال وقوع النادر يقدح في الجزم بعدم وقوعه ونوضحه ان
غالب الاحوال تذكر المشتبة وهو يوجب الجزم في الكسبيات ونادرها عدم التذكر وهو لا يوجب الجزم
بالبديهيات لاحتمال ان يكون المشتبة حاصلة وقد نسيت فيكون الشك في بداهة البديهيات
اكثر من الشك في كسبية الكسبيات هذا واعلم ان المدرك من بداهة الوجود ايضا مشكلات وهم فرقنا

ثم يحصل فيها صورة اخرى ولا يلتفت ايضا الى كيفية حصولها

الاول من يقول انه متصور لكن لا بالبديهة بل بالكسب والهجوم وجوه الاول ان الوجود لو اعتبر الحقيقة اذ يزيد
عليها فان كان نفس الحقيقة والماهيات ليست ببديهية كان الوجود غير بديهي وان كان زائدا عليها كان عارضا
لها لان ذلك معناه فيكون تابعا لها في المعقولية اذ لا استقلال للعارض عن معروضه وهو غير بديهية
فكذا الوجود العارض لها بل هو اولى فان قيل الكلام في الوجود المطلق لا في الوجودات الخاصة التي هي العوارض
للماهيات ولو سلم فالوجود المطلق يكون عارضا المطلق الماهية والكليات انما هي الماهيات المخصوصة فعلى تقدير
كون الوجود المطلق عارضا لا يلزم كونه تابعا للماهيات المكتسبة اجيب بان الوجود المطلق عارض للوجودات
الخاصة على ما سيجيء فيكون تابعا لها وهي تابعة للماهيات المكتسبة فيكون المطلق تابعا لها بالواسطة وكذا
مطلق الماهية عارض للماهيات المخصوصة لكونه صادقا عليها بل مفهوم لها فيكون تابعا فيكون الوجود المطلق
العارض لمطلق الماهية عارضا لها بالواسطة الثاني ان الوجود لو كان بديهيا لم يشتغل العقلاء بتعريفه
كما لم يشتغلوا باقامة البرهان على القضايا البديهية لكنهم يعرفون بوجوه كما مر الثالث انه لو كان بديهيا
لم يختلف العقلاء في بداهته ولم ينتشر المشتبه منهم الى الاحتياج عليها والجواب عن الاول انا لا نسلم ان
العارض يكون تابعا للمعروض في المعقولية بل ربما يعقل العارض دون المعروض وعدم استقلاله انما
هو في التحقيق في الاعتبار ولو سلم فلا نزاع في بداهة الوجود بمعنى الماهيات فيكفي في تعقل الوجود من غير
اكتساب وعن الثاني ان البديهي لا يعرف تعريفا حقيقيا الا نظريا كما مر وعن الثالث ان الذي
لا يقع فيه اختلاف العقلاء هو الحكم البديهي الوجود وبداهة تصور الوجود لا يستلزم بداهة الحكم كما مر فيجوز ان يكون الحكم به كسبيا الوجه بديهيا فيحتاج الى الحجة والثانية من تجويز ان الوجود لا يتصور
اصلا وهو في مظنة القول بانه اظهر الاشياء قال شارح المقاصد واختلف الامام لذلك تمسكات
منها انه لو كان متصورا لكان الواجب متصورا لازما للتالي بان حقيقة الوجود المجرد فان معنى المجرد
معلوم قطعا ومبناه على ان الوجود طبيعة نوعية لا يختلف الا بالاضافات وسيجيء القول في ذلك
ومنها انه لو تصور لا ترتسم في النفس صورة مشاركة له مع ان النفس وجود فيجتمع مثلان والجواب
منع التماثل بين وجود النفس والصورة الكلية الموجودة فيها على ان الممتنع من اجتماع المثلين هو

قيامها

قيامها بمحل كقيام العرض وههنا لو سلم قيام الصورة بمحل فظاهر ليس قيام الوجود كذلك لما سيجيء ومنها
ان الصورة بالحقيقة لا يكون الا اذا علم تميزه عما عداه بمعنى انه ليس غيره وهذا سلب مخصوص والا يعقل
الا بعد تعقل سلب المطلق وهو نفس صرفه فلا تعقل الا بالاضافة الى وجود قيده ورد الجواب ان تصوره
يتوقف على تميزه لا على العلم بتميزه ولو سلم فالسلب المخصوص انما يتوقف تعقله على تعقل السلب
المطلق لو كان ذاتيا له وهو ممنوع ولو سلم فلا نسلم ان النفي الصرف لا يعقل ولو سلم فالسلب يضاف
الى الايجاب وهو غير الوجود **المطلب الثالث** في اشتراك الوجود معنى اتفق جمهور المحققين
على ان الوجود مفهوم واحد مشترك بين الوجودات وخالفهم فيه ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري
وذهبا الى ان وجود كل شيء عين ماهيته ولا اشتراك الا في لفظ الوجود واستدل الجمهور بوجوه ثلاثة
اشار المص اليها بقوله وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود واتحاد مفهوم نقيضه وقبوله
القسمة يعطي اشتراكه اي وتردد الذهن في خصوصيات الماهيات مع الجزم بالوجود المطلق وهذا اشارة
الى ثالثها يعطي اي يفيد كل واحد من هذه الوجوه ان المشترك اي اشتراك الوجود معنى بعد الوجود
تقريره كما مر منها انه لو لم يكن مشتركا لما امتنع الجزم به عند التردد في الخصوصيات ضرورة انه على
تقدير عدم الاشتراك اما تعقل الخصوصيات او لا تعقل بها اذ انما كان او عرضيا فيزول اعتقاده مع
زوال اعتقادها اما على الاول فلان التردد في الخصوصيات يكون عين التردد في الوجودات التي
هي اجناس تلك الخصوصيات واما على الثاني فلان التردد في شيء يستلزم التردد فيما يختص به قطعا
سواء كان معلوم الاختصاص او مشكوك الاختصاص فالباقي ليس الا لعدم الاختصاص
والتالي اعني امتناع الجزم بالوجود عند التردد في الخصوصيات باطل لانا اذا نظرنا في الحادث
جزمنا بان له مؤثرا مع التردد في كونه واجبا او ممكنا مع ان الوجود اما يتميز او غير متميز ومع
تبدل اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا او غير ذلك من الخصوصيات فبالضرورة
يكون الامر المجزوم به الباقي مع التردد في الخصوصيات ويتبدل الاعتقاد مشتركا بين الكل
فالمعدوم اعني عدم كونه مشتركا خلفه فالوجود مشترك وهو المطلوب فان قيل ان اريد الجزم بأحد

الوجودات التي الفقه الذوات خلا يجدي نفعا لان مفهوم احدها ليس الوجود المشترك وان اريد الجزم بخصوصية
ذات ما بينها فهو ظاهر البطلان وان اريد الجزم بمعنى آخر فهو ايجب بتخليص الدليل وهو ان يقال
اذا جزمنا بوجود ممكن وجزمنا مع ذلك بان علته جوهر مثلا فلا شك انا نجزم ح بان العلة موجودة
وبانها خصوصية الجوهر فلذا فرضنا زوال اعتقاد خصوصية الجوهر باعتقاد ان العلة خصوصية
العرض وجدنا الاعتقاد بان العلة موجودة باقيا بحاله لم يتغير ولم تبدل باعتقاد آخر اصلا فلا
ان الوجود مشترك معنى لم يتصور ذلك قطعا فان قيل هذا الدليل يستلزم ان يكون الوجود
وجودا آخر مشترك بينه وبين غيره فانا قد نجزم بوجود علة شيء ونتردد في انها مفهوم الوجود
او غيره قلنا اولا ان هذا لا يضرنا فان الوجود لو كان موجودا كان له وجود مشترك بينه وبين
غيره لا محالة ولهذا اطال المحققون وجوده كما ستعرفه ثانيا ان التردد انما يقع فيما هو من الوجودات
لا انا نجزم بان علة الوجود يجب ان يكون موجودة ومفهوم الوجود ليس من الموجودات بل هو من
المعقولات الذهنية كما سبق فان قلت التردد تجويز العقل وهو لا يستلزم العلم بتحقق الواقع كون
الوجود من المعقولات الثانية وغير موجود في الخارج ليس بيقينا بحيث لا يمكن للعقل ان يشك فيه
وايضا الكلام في الوجود المطلق الشامل للذهن والخارج ومفهوم الوجود موجود بهذا المعنى قلت
التردد انما وقع في خصوصية شيء نجزم بوجوده في الخارج حتى اشرنا من الجزم بان علة الموجود موجودة
فيستلزم المطابقة للواقع من حيث الوجود في الخارج اذ ما علم انه ليس موجودا في الخارج لا يجوز ان
يشمله التردد في شيء يعلم وجوب كونه موجودا في الخارج فتفطن وقد يجاب ايضا بانه ان اراد
انه يلزم ان يكون الوجود مشتركا في الواقع بين تلك الخصوصيات وبين الوجود فذلك غير لازم
الا ان كان الوجود موجودا في الواقع وهو ممنوع وان اراد انه يلزم كون الوجود قابلا للاشتراك بين نفسه
وغيره فالجواب بتغاير الاعتبارين كما في سائر المفهومات العامة ومن تحقيق الاعتراض على هذا الدليل
النقض بالهوية والتشخص بان يقال نجزم بان هذه العلة لها هوية وتشخص ونتردد في خصوصياتها
فيلزم كونها مشتركين بين الهويات والتشخصات والجواب التزام الاشتراك فيها ايضا قال

صاحب

صاحب المواقف والتحقيق انه ان اريد بمجرد اشتراك الوجود بين الماهيات معنى لا تمايز الوجودات في الحقيقة
فالماهية والتشخص ايضا كذلك وان اريد التماثل فالنقض بما اورد وان تغير بانضمام مميز احد المتماثلين
بهذا الدليل ولا يسار الا الا فهذا التحقيق لا يجدي ولا له وتقرير الدليل الثاني ان مفهوم نقيض
الوجود وهو العدم بالواحد بالضرورة فلو لم يكن الوجود ايضا معنى واحدا لزم بطلان الحصر بين الوجود
والعدم لانه اذا كان الوجود مشتركا لفظيا كان قولنا هذا الشيء اما موجود واما معدوم بمنزلة
قولنا هذا الشيء اما انسان مثلا واما معدوم وهذا الحصر الاخير باطل بالضرورة فكذا الحصر الاول بخلاف
ما اذا كان العدم ايضا مشتركا لفظيا فانه يصير قولنا هذا الشيء اما موجود واما معدوم بمنزلة قولنا
هذا الشيء اما انسان مثلا واما ليس بانسان لان العدم ح يكون رفعا للانسان لانه وضع للموجود
المقابل وهو الانسان في هذا الترجمة ولا تحقق الحصر في قولنا هذا الشيء اما انسان واما ليس بانسان
فظهر انه لا بد في هذا الدليل من اخذ اتحاد مفهوم العدم حتى يكون بطلان الحصر بين الوجود والعدم
بطلا بالضرورة فيكون الوجود مشتركا لفظيا بطل الوجود مشترك معنى وهو المطلوب ثم ان شارح
المقاصد قرر هذا الدليل بانه لو لم يكن للوجود مفهوم مشترك لم يتم الحصر في الوجود والعدم
لانا اذا قلنا الانسان متصف بالوجود باحد المعاني او معدوم كان عند العقل تجويز ان يكون متصفا
بالوجود بمعنى آخر ثم قال وهذا لا يتوقف على اتحاد مفهوم العدم اذ على تقدير تعدده كان عدم الحصر
اظهر لجواز ان يكون متصفا بالعدم بمعنى آخر يعني انه اذا كان حين تعدد الوجود بطلان الحصر
باعتبار جواز اتصافه بوجود آخر فحين تعدد العدم نريد جواز اتصافه بعدم آخر فيبطل الحصر
اظهر اقول وهذا عجيب لان جواز اتصافه بوجود آخر انما يكون بان لا يتصف بهذا الوجود المعين
وهو اتصاف برفع هذا الوجود المعين الذي هو العدم المعين لجواز اتصافه بعدم آخر لو كان
مع الاتصاف بهذا العدم المعين فكيف يمكن ان تميز في الحصر بين هذا العدم المعين وبين الوجود
المعين الذي هو رفعه ولو كان مع عدم الاتصاف بهذا العدم المعين فيكون متصفا بهذا
الوجود المعين فكيف يمكن ان يكون متصفا بوجود آخر ولو سلم فكيف يكون اتصافه بوجود آخر

فادعاؤ الحصر بين هذا الوجود المعين ودرفعه وظهر ايضا مما ذكرنا بطلان ما توهم الشارح القوشجي من
ان جزم العقل بالانحصار بين الوجود الخاص وعدمه على تقدير تعدد مفهوم العدم ايضا انما
هو بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الشيء لا يكون موجودا بوجود غيره ولا معدوما بعدم غيره اذ لو قطع النظر
عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعدم الخاص في معنى قولنا زيد ليس بموجود بوجوده الخاص
بل كان اخص منه اذ وجود زيد بوجود آخر او عدم بعدم آخر صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص
وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده
الخاص واما ليس بموجود بوجوده الخاص ولا يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده
الخاص واما معدوم بعدمه الخاص لا بعد ملاحظة تلك المقدمة الاجنبية انتهى وذلك لان الشيء
حين يتصف بوجود غيره لو لم يتصف بوجود نفسه فقد اتصف بعدم نفسه اي بعدم يقابل
وجود نفسه فلم يخل الموضوع عن وجود نفسه وعدم المتقابلين ولو اتصف بوجود نفسه مع
اتصافه بوجود غيره لم يكن اتصافه بوجود غيره واسطة لو حظت تلك المقدمة وحين
يتصف بعدم غيره لو لم يتصف بعدم نفسه فقد اتصف بوجود نفسه المقابل له فلم يخل عن
المتقابلين ولو اتصف بعدم نفسه مع اتصافه بعدم غيره لم يكن اتصافه بعدم غيره واسطة لو حظت تلك المقدمة
الاجنبية او لم يلاحظ لا يكون الموضوع خاليا عن وجود نفسه وعدمه المتقابلين وذلك هو
معنى الحصر العقلي وايضا لا معنى لقوله صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب انه
معدوم بعدمه الخاص اذ لا معنى لعدمه الخاص الا سلب وجوده الخاص فكيف يمكن ان يصدق
سلب وجوده الخاص ويكذب عدمه الخاص وحمل عدمه الخاص على سلب جميع الوجودات
مع فرض تعدد كل من مفهومي الوجود والعدم كما نقل منه ووجه به كلام المحقق الدواني مما لا يمكن
ان يذهب اليه ذو مسكة ثم قال شارح المقاصد فلذا عدنا ما ذكره القوم من ان مفهوم العدم
واحد فلو لم يكن مفهوم مغايرا له لم يتم الحصر العقلي وجعلنا مفهوم العدم دليلا رابعا فنقول
ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن للوجود مفهوم واحد لما كانا نقيضين ضرورة ارتفاعهما

اتحاد

عن الوجود

عن الوجود يعني تعرف اللازم باطلا فعلما القول وهذا العجب فانه لا فرق بما ذكره القوم وما جعله دليلا رابعا
سوى ان الاول واحد مما بطلان التناقض بين الوجود والعدم وفي الاخر بطلان الحصر العقلي بينهما وما
تعرف فرقا بينهما فلاي سبب اضاع احدهما الى اعتبار وحدة مفهوم العدم ودون الاخر ثم ان الشارح
القوشجي قرر الدليل الرابع بان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لكان
العدم الواحد نقيضا لكل من الوجودات المتعددة وذلك بطلان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين
اقول هذا انه لا يمكن ان يكون احد طرفي التناقض مفهوما واحدا والطرف الاخر مفهومات متعددة
كل منها نقيض للطرف الاول وذلك لانه يلزم ان لا يكون شيء منها نقيضا للطرف الاول لامكان خلو
الموضوع عنها بان يكون واحدا آخر من تلك المفهومات المتعددة فهذا التقرير يرجع الى تقرير شارح
المقاصد ويرد عليه ما اوردناه عليه فانه كما لا يمكن تحقق التناقض بين اكثر من مفهومين
[illegible] لا يمكن تحقق الحصر العقلي ايضا بين اكثر من مفهومين فلا فرق بينهما في اعتبار وحدة
العدم وعدمه فان قيل عليه الوجود نقيض للعدم وهو فلا وعدم العدم ايضا نقيض للعدم فانه رفعه
وليس عدم العدم هو الوجود لان تصور عدم العدم موقوف على العدم بخلاف تصور الوجود فيتحقق للعدم
نقيضان الوجود وعدم العدم فبطلان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين يجاب بان العدم يؤخذ
باعتبارين احدهما بمعنى سلب الوجود فيكون في قوة السالبة وثانيهما بمعنى ثبوت سلب الوجود فيكون
في قوة الموجبة السالبة المحمول فبالاعتبار الاول نقيض الوجود لانه في قوة الموجبة لا عدم العدم لانه
في قوة السالبة السالبة المحمول وليس بين السالبتين تناقض وبالاعتبار الثاني نقيضه عدم العدم الذي
في قوة السالبة السالبة المحمول وهي تناقض مع الموجبة هذا فان قيل لا نم ان مفهوم السلب واحد
بل سلب كل شيء مفهوم مخالف لسلب غيره قلنا لا تمايز بين سلب من حيث هو سلب ما بفرد وانما
التعدد بين السلوب بالاضافة الى ما هي سلوب لها كيف ولو كان السلب خصوصية سوى الاضافة
الى ما هو سلب له لم يكن نقيضا له لتجويز العقل خلو الواقع عنها بتحقق خصوصية سلبية اخرى
سوى كون السلب مضافا الى الوجود او الى غير الوجود ولحق ان وحدة مفهوم السلب من حيث هو

سلب من اجلى البديهيات التى لا يحتاج الى تنبيه اصلا ولا يصح قياسه بالوجود فلا يرد ان من لا يسلم
الاشتراك فى الوجود لا يسلم الاشتراك فى مطلق السلب بل المشترك بين السلوب عنده هو لفظ السلب
كما فى الوجود وتقريب الدليل الثالث ان تقسيم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن الى وجود الجوهر
ووجود العرض ووجود كل من الجوهر والعرض الى وجودات اجناسه وجود كل جنس الى وجودات انواعه
ووجود كل نوع الى وجودات افراده فيجب ان يكون الوجود مشتركا بين جميع اقسامه ضرورة وجود اشتراك
مورد القسمة بين الاقسام لان التقسيم عبارة عن ضم القيود المتخالفة الى مورد القسمة ليحصل بانضمام
كل قيد اليه قسم فالقسم عبارة عن مجموع مورد القسمة مع القيد فلا يتحقق بدون مورد القسمة وحيث
اعتبرنا فى جميع هذه التقسيمات تقسيم الوجود الى الوجودات فلا يرد انا لا نسلم من قبول الوجود القسمة بين
الواجب والممكن كونه مشتركا بين جميع الوجودات اذ يصدق قولنا العالم اما واجب او ممكن ولا يلزم كون
العالم مشتركا بين جميع الوجودات الممكنة لكون البعض غير عالم بالضرورة وكذا يصح تقسيم كل من الامرين
الذين بينهما عموم من وجه الى الاخر وقسيمه مع عموم الاشتراك بين الجميع كقولنا الحيوان اما ابيض
او غير ابيض والابيض اما حيوان او غير حيوان ومن لم يعتبر ما اعتبرنا اخيرا فانه لا يحتاج مراده فان من قال
الوجود اما واجب او ممكن مراده الوجود اما موجود واجب او موجود ممكن وهكذا وكذا المراد فى التنابعين
فان معنى قولنا العالم اما واجب او ممكن هو ان العالم اما واجب اما عالم او عالم ممكن فلا يصح تقسيم العالم الممكن
الى العالم الجوهر والعالم العرض وهكذا لم يلزم اشتراك العالم بين جميع الممكنات وكذا معنى قولنا الحيوان
اما ابيض او غير ابيض هو الحيوان اما حيوان ابيض او حيوان غير ابيض وكذا معنى قولنا الابيض اما
حيوان او غير حيوان هو الابيض اما ابيض حيوان او ابيض غير حيوان فلا يلزم اشتراك الحيوان
بين جميع افراد الابيض ولا اشتراك الابيض بين جميع افراد الحيوان ويلزم اشتراك الوجود بين
جميع الوجودات ثم انه اعترض على الادلة الثلثة اما على الاول فبان الامر المقطوع به الباقى
هو انه موجود باحد الوجودات المتخالفة مطلقا واما على الثانى فبان معنى قولنا زيد اما
موجود واما معدوم انه اما موجود باحد الوجودات المتخالفة او ليس بموجود اصلا واما على الثالث

فبان

فبان تقسيم الوجود بتاويل المسمى بلفظ الوجود واجب بان جميع ذلك انما هو بملاحظة لفظ الوجود وشموله
لتلك المعانى المتخالفة التى وضع لفظ الوجود بازائها ونحن نجد من انفسنا هذا الجزم والحكم العقلى وصحة
التقسيم مع قطع النظر عن اللغات واوضاعها هذا واعلم ان الحق كما صرح به كثير من المحققين وهو ان
المعانى فى هذه المسئلة اعنى اشتراك الوجود معنى بين جميع الوجودات بديهى جدا وهذه الوجوه تنبيهات
عليه فان بعض البديهيات يجوز ان يحتاج الى تنبيه بما يفضى الى بعض الاذهان وغفل فى الوقت
عن بعض الفضلاء ان هذه القضية اى كون الوجود مشتركا معنى ضرورية اذ نعلم بالضرورة ان بين
الوجود والوجود من الشركة فى الكون فى الاعيان ما ليس بين الوجود والعدم ولا يسعه الا المكابرة
ومن زعم انه غير مشترك فقد اعترف بانه مشترك من حيث لا يدرى اذ لولا انه تصور مفهوما واحدا
يحكم عليه بانه غير مشترك للزم البرهان فى كل وجود وجود انه غير مشترك واذا لم يكن الدعوى عامة
لم يمكن اثباتها بدليل عام ثم اجاب عن هذا بانا ناخذها سالبة لا موجبة معدولة فنقول الوجود
معنى مشترك بينها ليس الوجود وذلك لا ينفى وجود اشتراك بينها فان السالبة لا تنفى وجود الموضوع
وقال شارح المواقف ويمكن ان يجاب ايضا بان المراد بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود وهذا معنى واحد
شامل لجميع الخصوصيات [illegible] فى ان هذا الوجود العام البديهى الذى قد ثبت
بداهته واشتراكه معنى فى المسئلتين السابقتين زائد على الماهية وجميع الموجودات سواء كان واجبا
او ممكنا والحق الذى فى هذه المسئلة ايضا هو ابو الحسن الاشعرى وابو الحسين البصرى واتباعهما القائلون
بان وجود كل ماهية عبارة عن نفس حقيقتها وهذا اخص من الاشتراك اللفظى لاحتمال الاشتراك ان
يكون الوجود فى كل ماهية امرا زائدا على الماهية مختصا بها لا نفسها واما الحكماء فانهم وان قالوا
الوجود فى الواجب لا يلزم ان يراد هذا المفهوم المشترك بل ارادوا معنى اخر سنعرفه ان شاء الله تعالى
واستدل الجمهور على زيادة الوجود فى الجميع بوجوه كثيرة اشار المص الى خمسة منها تعويلا
فيما بين الماهية تصريح بالدعوى على سبيل التفريع على المسئلة السابقة اى لما عرفت كون الوجود
معنى مشتركا بين الموجودات فهو مغاير لماهيتها بمعنى انه ليس نفس شئ منها ولا جزء لها فان المغايرة

وان كانت شاملة فجزئية ايضا الا ان المراد بهذا هو المغايرة المخصوصة خطأ وما قيل هذه الماء المنتقب
لا التقريح فان تخصيص المدعى بزيادة الوجود المنازع فيه لا يدفع مذهب الاشعري وهو عينية الوجودات
الخاصة ليس بشيء لان المشهور ان الاشعري لا يقول بعينية الوجود الا الماهية المخصوصة فمعنى لفظ الوجود
في كل ماهية مخصوصة يراد الاسم الموضوع لتلك الماهية بخصوصها كالانسان والفرس فليس هذه وجود
خاص وان الخاص انما يكون بان العام وهو ليس قائلا به فمذهب الاشعري مركب من جزئين
احدهما ان الوجود ليس له معنى مشترك بل هو في كل ماهية بمعنى اخر وثانيهما انه في كل ماهية نفس
ذاتها لا امر زائد عليها فنفي المسئلة السابقة بطل الجزء الاول وبقي احتمال ان يكون الوجود مع كونه
مشتركا عين الماهيات جميعا فنصل ابطاله ايضا في هذه المسئلة ليبطل مذهبه بكلا جزئيه وقوله ولا
لا تحدث الماهيات او لم تحصل اجزائها اشارة الى اول الدلائل وتقريره انه لو لم يكن الوجود زائدا على
الماهيات بالمعنى المذكور لكان اما عينها او جزءها او كلاهما لا الاول لما انه لو كان الوجود عينا
للماهيات لا تحدث الماهيات ولم يتحقق مغايرة مزاجية بين ماهية وماهية ضرورة كون نفس عين الوجود
الذي هو معنى واحد والتالي باطل بالضرورة وما قيل عليه من انه ذهب جماعة من الصوفية الى
ان ليس في الواقع الا ذات واحدة لا تركيب فيه اصلا بل لها صفات هي عينها وهي حقيقة الوجود
المنزهة في حد ذاتها عن شوائب العدم وسمات الامكان ولها اعتبارات بقيود اعتبارية بحسب ذلك
تسمى موجودات متغايرة فيتوهم من ذلك تعدد حقيقي فالم يقم برهان على بطلان ذلك لم يتم
ما ذكر لما من عدم اتحاد الماهيات ولا نسلم ايضا اشتراك الوجود بل لا يثبت وجود ممكن اصلا فاجاب
عنه المحقق الشريف بان هذا خروج عن طور العقل فان البديهة شاهدة بتعدد الموجودات
تعددا حقيقيا وانها ذوات حقائق متخالفة بالحقيقة دون الاعتبار فقط والذاهبون الى تلك
المقالة يدعون استنادها الى مكاشفاتهم ومشاهداتهم والا لا يمكن الوصول اليها بمباحث العقل
ودلالته بل هو معزول هناك كالمحسن في ادراك المعقولات واما المقيدون بدرجات العقل
والقائلون بان ما شهد له نقول وما شهد عليه فمردود فانه لا طور وراء العقل فيزعمون ان تلك

المكاشفات

المكاشفات والمشاهدات على تقدير صحتها مدلولة بما يوافق العقل فهم بشهادته بديهية لا تتوقف عن اقامة برهان على بطلان امثال ذلك ويعدون تجويزها مكابرة لا يلتفت اليها واما الثاني
فلان الوجود لو كان جزء الماهيات لكان لها اجزاء اخر بالضرورة موجودة لامتناع تقوم الموجود
بالمعدوم فيلزم كون الوجود جزءا لتلك الاجزاء ايضا وهكذا فيلزم ان لا ينحصر اجزاء الماهية بل
يكون غير متناهية وهو ح اما ان فرض كون الوجود جزءا خارجيا للماهية مع كون هذا الفرض محالا
لما سيأتي من انه من المعقولات الثانية فلزوم التسلسل ضرورة كون تلك الاجزاء مترتبة في الوجود
واما ان فرض كونه جزءا عقليا وظاهر انه ح يكون جنسا او يكون هناك جنس فهناك فصل موجود
وهو جزء لها ايضا وهكذا الى غير النهاية فللزوم امتناع تعقل ماهية من الماهيات هو بالكنه وهو
باطل لانا نعقل بالضرورة كثيرا من الماهيات بالكنه بمعنى تصور جميع ذاتياته الاولية والثانوية
وانكار ذلك مكابرة صريحة على انها يجب كونها معلومة للمبادي العالية ومرتسمة فيها مع كونها
مترتبة وهو تسلسل ح هذا اذا قلنا بعدم تحقق الاجزاء العقلية متمايزة في الخارج كما في المشهور
لان الاجزاء العقلية لكونها متحدة مع الوجود لا يتقدم لها على الكل في الخارج واما على رأي سيد
المدققين فلها تقدم على الكل بحسب الخارج بناء على مذهبه من ان التقدم راجع الى الاحقية في
الوجود وح يكون تلك الاجزاء مترتبة في الخارج فيلزم التسلسل وايضا على التقديرين لا بد من الانتهاء
الى البسيط اذ الكثرة مطلقا لا بد من انتهائها الى واحد غير كثير هو مبدؤها فينتهي سلسلة التركيب
اليه لا يقال هذا انما يتم على تقدير كون الاجزاء عقلية لا يلزم الانتهاء الى البسيط لان معنى التركيب
العقلي ان العقل يحلله الى امور هي تلك الاجزاء العقلية فتلك الاجزاء في الحقيقة اجزاء تحليلية
لا يحتاج الماهية الى تحصيلها لا في الخارج وهو ظ ولا في الذهن لامكان وجودها فيه من دون تلك
التفاصيل نعم يحتاج اليها في التحصيل من الذهن لا في الوجود الذهني مطلقا لا نعم وفي كون
التحليل غير واقف عند حد معين كما في انقسام المقادير اقول يجب كون الاجزاء العقلية مطلقا
متمايزة في حد ذاتها ضرورة كونها متحدة مع ما به الاشتراك وما به الامتياز هما ثابتان صفتان ثابتان

لها في نفس الامر لا بمجرد تعمل العقل ومعنى كونها تحليلية انه لا يجب كونها متمايزة في الوجود الخارجي
بل هي مخلوطة بحسب هذا الفرض من الوجود وليس معناه ان كونها اجزاء انما هو بتعمل العقل وتحليله بل
هي اجزاء في نفس الامر متمايزة فيها بخلاف اجزاء المقادير فان كونها اجزاء انما هو بتحليل العقل وتعمله
ولا يلزم من ذلك كونها غير حاصلة في نفس الامر بالفعل فان كانت متكثرة بالفعل في نفس الامر
لانها منشأ انتزاع في نفس الامر هو كون المقسوم مقدارا قابلا للتحليل الخارجي فرض التحليل في مثل المنطقة
ولا يجب بمجرد ذلك كونها متمايزة متكثرة في نفس الامر يجب لا محالة اشتمالها على الواحد لا بمعنى لازم وجوب
انتهاء الكثرة الى واحد حقيقي فان العدد بالمعنى هو ان الكثرة لا بد فيها من واحد عددي لا من واحد
حقيقي والواحد العددي يجوز اشتماله على احاد اخر مثلا الكثرة من الانسان لا بد لها من الاشتمال
على انسان واحد وظ انه مركب من اجزاء ولا يقدح في كونه مبدأ لتلك الكثرة لانا نقول لكل كثرة لا بد
ان ينتهي الى واحد لا يكون مركبا من افراده من جنس افراد تلك الكثرة سواء كان واحدا حقيقيا او مركبا
لكن لا من افراد من جنس تلك الكثرة فاجزاء الماهية يجب ان ينتهي الى ما هو جزء واحد للماهية من حيث هو
جزء للماهية ولا يكون مشتملا على ما هو جزء الماهية هذا ويرد على هذا الدليل انه انما يدل على ان
الوجود ليس جنسا في جميع الماهيات ولا جزء لجميعها ولا يلزم من ذلك كونه زائدا على الجميع لاحتمال
ان يكون زائدا في البعض وعينا او جزءا في البعض فلا يتم شيء مما ذكرتم اما عدم لزوم الحاد جميع
الماهيات فظ واما عدم لزوم تركبها من اجزاء غير متناهية فلجواز الانتهاء الى اجزاء وجودها زائدة
عليها فان قيل اتفاق الوجود في العروض والصيرورة والدخول غير متصور لانه مفهوم واحد
فلا يمكن اختلاف مقتضاه يقال لا انا نقول ان الوجود يقتضي ذلك بل المقتضي لذلك هي الماهيات
ولو سلم ان المقتضي هو الوجود فلا نم وجوب الاتحاد في مقتضاه وانما يلزم ذلك لو كان عرضيا
لو كان متواطيا وهو ممنوع والتشكيك لا يثبت مطلوبكم وهو ادعاء الكلية لان اللازم من التشكيك
ان لا يكون ذاتيا في الجميع ولا يلزم منه ان يكون عرضيا في الجميع والحق ان الدعوى بديهية
وهذه الوجوه تنبيهات عليها فلا يضر عدم تمامية كما صرح به شارح المقاصد وغيره من المحققين

هذا

هذا وقوله ولا نعقلها انما نعقلها اشارة الى الدليل الثاني وتقريره ان تعقل الوجود يغاير عن تعقل
الماهية اذ ما نعقل الماهية ولا يعقل وجودها الذهني والخارجي فلا يكون الوجود نفس الماهيات لا
واختلافهما والا لامتنع انفكاك تعقله عن تعقلها فان قيل تعقل الماهية كيف ينفك عن تعقل
وجودها الذهني وتعقلها عبارة عن وجودها في الذهن بالاعتبار لان التعقل غير التعقل بالاعتبار
اجيب بان تعقلها وان كان عبارة عن وجودها في الذهن لكن تعقلها غير تعقل وجودها في الذهن
بالاعتبار لان التعقل غير التعقل بالاعتبار وان كان عينه بالذات في بعض الصور فان قيل
لا نم انا نعقل الماهية مع الغفلة عن وجودها فانه كلما نعقل الماهية في الذهن نعقل وجودها
فيه اجيب بانه لو كان تعقل الماهية مستلزما لتعقل وجودها لامتنع الشك في ان الماهية
موجودة عند تعقلها في الذهن اذ يستحيل الشك في اتصاف شيء بمفهومه عند تعقله في الذهن
وليس كذلك فانا نعقل الماهية المثلث وغيرها ونشك في وجودها الخارجي والذهني فان قيل محصل
هذا الوجه انا نتصور الماهية ولا نصدق بوجودها فالماهية معلومة اي تصور والوجود ليس معلوما اي
تصديقا فلا يجد الوسط اقول التعقل اعم من التصديق فلا باعث على حمل الكلام على ما ذكرت بل الحق
اما انا نتصور الماهية ولا نتصور وجودها او انا نصدق بثبوت الماهية وذاتياتها لها بحيث
انها هي هي من غير تصديق بثبوت الوجود العيني او الذهني لها كما صرح به شارح المقاصد لا يقال
حاصل هذا الدليل انا نعقل الماهية مع الغفلة عن كل من الوجود الخارجي والذهني وهو لا يدل على
زيادة الوجود المطلق فانه يمكن زيادة كل من القسمين بدون زيادة المطلق لانا نقول زيادة
الوجود المطلق بمعنى مغايرته مفهومه مع مفهوم الماهية ظاهر بحيث لا يحتاج الى تنبيه اصلا
بل المحتاج الى التنبيه انما هو زيادة قسميه لا من حيث هو مفهوم ما بل بحسب حصصهما وما يظن
كونها افرادا لهما بحسب ماهية ماهية فلتيد بوجه انه يرد على هذا الدليل ايضا انه لا يثبت
الكلية فان الماهيات التي لا نتصورها لعل تعقلها غير منفك عن تعقل الوجود هذا وقوله
ولتحقق الانكار اشارة الى الدليل الثالث وتقريره ان الانكار ثابت للماهية ضرورة ان بعض

الماهية تحتاج الى الغير فهي الوجود وظاهر ان حاجة الشيء الى غيره في الوجود انما يتحقق اذا جاز عدمه لذاته
ضرورة ان ما امتنع عدمه لذاته لا يعقل ان يحتاج الى الغير في الوجود وهذا المعنى اعني جواز العدم ذاتي
كليهما نظرا الى ذات الشيء هو معنى الامكان فلو كان الوجود عين الماهية او جزءها لم يكن عدمها نظرا الى
ذاتها امرا ممكنا لامتناع سلب الشيء عن نفسه وكذا سلب جزئه منه فلم يمكن ان يثبت لها الامكان
والمشهور في تقرير هذا الدليل هو ان الامكان عبارة عن تساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم
فلو كان الوجود نفس الماهية لم يتصور هناك نسبة فضلا عن التساوي ان النسبة انما تتحقق بين
متغايرين فلو سلم نسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وكذا لو كان الوجود جزءها
وانما عولنا عليه لابتنائه على التساوي وهو ثبت قدمه على نفي الاولوية الذاتية فتطرق المناقشة
الاهم الا ان يراد المساواة في اصل الجواز فيعود الى ما ذكرنا هذا فان قيل من يجوز ان الوجود نفس الماهية
نقول ان بعض الماهيات تنتفي اذا انتفى ان يكون تلك الماهية في الخارج وهو الواجب لذاته وبعضها
كالانسان مثلا يحتاج في كونه انسانا الى الخارج الى غيره لا في تحقق امر زائد على ذاته وذلك هو الممكن
وليس هناك امر يكون نسبة الماهية اليه والى سلبه سواء فاذا سلم فالمغايرة الاعتبارية كافية
كما في ادراك الانسان نفسه فلا يلزم من تحقق الامكان تحقق وجود مغاير للماهية في المفهوم كما ادعاه
المجيب بان كون الماهية تلك الماهية في الخارج مفهوم مغاير لمفهوم الماهية قطعا وهذا المفهوم هو
المسمى بالوجود لا كون الماهية لانه مزيد عليه قبله وهو قوله تلك الماهية ومع نقول اذا لم تنتفي
الماهية لذاتها للانتفاء بذلك المفهوم ولا عدم الانتفاء به كما ذهب اليه مفهوم وراء الماهية
نسبة الماهية اليه والى سلبه سواء فقد تحقق الامكان بمعنى تساوي النسبة ثم لا نسلم بكون
الامكان نسبة تنتفي الطرفين حتى يكون المغايرة الاعتبارية كافيا ولا لكان تحقيق الاستدلال
بالامكان لغوا لجريانه في الوجوب بعينه بل نستدل بما ذكرناه من ان نسبة الشيء الى نفسه او جزئه
لا يكون كنسبته الى سلبه او جزئه وقوله فائدة الجزء الى الحاجة الى الاستدلال اشارة الى الدليل الرابع
وتقريره انه لو لم يكن الوجود زائدا لكان اما عين الماهية فلا يكون لمجيء الوجود عليها في قولنا

السواد

السواد موجود فائدة او يكون بمنزلة قولنا السواد سواد لكن فائدة الحمل تلبسه بالضرورة فيكون
الوجود عين الماهية منتف وهو الطرف واما جزؤها فلم يتوقف حمله على الماهية على الاستدلال لان
ذاتي الشيء بين الثبوت له حمل تعقله بالكنه ولا شك في كون بعض الماهيات متعلقة بالكنه تعقيبه
كما مر لكنا اكثر ما يحتاج في حمل الوجود على الماهية المتعلقة بالكنه الى الاستدلال فلم يكن الوجود جزءا
لها ايضا وهو المطلوب ورد على هذا الدليل ايضا انه لا يثبت الكلية وقوله وانتفاء التناقض وتركيب
الواجب اشارة الى الدليل الخامس وتقريره انه لو لم يكن الوجود زائدا لكان نفس الماهية فيلزم التناقض
اي الحكم باجتماع النقيضين سواء كان الحكم صادقا او كاذبا اعني سلب الوجود منها لان قولنا الماهية ليست
موجودة يكون ح بمنزلة قولنا الماهية ليست بماهية معناه ان شيئا ما فيه السواد خلا ان تمنع عنه
السواد والمراد التناقض المصطلح اي اجتماع النقيضين لان النقيضين صادقة في نفس الامر وهو قولنا
السواد سواد والموجود موجود ولما كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد والموجود
ليس بموجود كان مناقضا لتلك القضية الصادقة في نفس الامر فيلزم اجتماع النقيضين لكنا نعلم
ان قولنا السواد ليس بموجود ليس مناقضا لقولنا من الحدين واما جزؤها فهو مشترك بين الواجب
والممكن فيلزم تركب الواجب اذ كل ما له جزء فله جزء اخر بالضرورة وهو معنى التركيب فقوله
وتركب الواجب عطف على التناقض فان قيل الذي لا شك في صدقه هو قولنا السواد سواد
ما دام موجودا لا مطلقا اذ السواد المعدوم ليس بسواد لما تقرر من ان صدق الموجبة يستدعي وجود
الموضوع فعلى تقدير ان يكون الوجود عين الماهية يكون الصادق هو قولنا السواد سواد ما دام
سوادا ولا ينافيه قولنا السواد ليس بسواد بل ما ينافيه هو قولنا السواد ليس بسواد ما دام سوادا
او صدقه دوام ولا يلزم ذلك من جواز سلب الوجود عن الماهية اذ هو في الماهية المعدومة لا في
الماهية الموجودة فالسواد المعدوم كما انه ليس بموجود ليس بسواد والسواد الموجود كما هو سواد فهو
موجود اجيب بان هذا الفرق انما يتاتى على تقدير مغايرة الوجود للماهية لا على تقدير العينية
اذ على تقدير العينية لا فرق بين المقيد بالوجود وبين المطلق فان الفرق اعني ان مغايرة الوجود

للمهية فلا فرق بين قولنا كل سواد موجود فهو سواد وبين قولنا كل سواد فهو سواد هذا وقد يبين ذلك
ما قيل ان معنى قولنا المهية ليست بموجودة في الخارج ان المهية للفظ ليس من افرادها ما له ذات خارجية
ولا تنافي في ذلك واجيب بان قولك ما له ذات خارجية يشمل على معنى الكون في الخارج فقد اعتبرت
مفهوما زائدا له المهية وحاصله ان المهية ليست بموجودة في الخارج فلو كان الوجود الخارجي عين المهية
لكان المفهوم من سلب الوجود عنها سلبها عن نفسها بالمعنى المتبادر عن سلب الشيء عن نفسه وهذا
تناقض بظاهر ارتياب وما قيل من ان سلب الشيء عن نفسه بحسب الخارج جائز لجواز ان لا يكون موجودا
فيه فلا يكون هو هو فيه فذهب بطلان ماله في الحقيقة الى سلب الوجود عنه فلو كان وجوده في الخارج
عينه لم يجز سلبه هذا وهذا الدليل ايضا لا يفيد الكلية لانه يمكن ان يجاب عن الوجوه الثلثة الاخيرة
بالفرق بين اتصاف شيء بشيء وحمله عليه مواطاة وبين الاتصاف والحمل اشتقاقا واما عن الاول فبان
تجويز الامكان هو ان لا يقتضي المهية الاتصاف بالوجود اشتقاقا ولا العدم كله وهو الراد بتساوي نسبة
المهية الى الوجود والعدم والنسبة بين الشيء ونفسه اشتقاقا متصور بل قد يعبر عنها بالعقل ايضا واما
النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا معركة للآراء وكذا تساوي نسبة الشيء الى جزئه ونسبته الى سلب
ذلك الجزء جائز في الاشتقاقية واما عن الثاني فبان يمنع قوله كان السواد موجودا بمنزلة قولنا
السواد سواد والموجود موجود بل هو بمنزلة قولنا السواد ذو سواد والموجود ذو وجود واما عن الثالث
فبان يمنع قوله كان السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس سوادا والموجود ليس بموجود بل بمنزلة
قولنا السواد ليس بذي سواد والموجود ليس بذي وجود وليس هذا استنافا الا ان قول ظان النزاع
ليس في مفهوم الوجود المصدري الذي هو مبدء الاشتقاق للفظ الموجود بحسب اللغة اذ لا يمكن
ان يذهب الوهم الى كون هذا المعنى عين المهيات وكذا مفهوم الموجود بحسب اللغة اعني مفهوم هذا
المشتق الذي هو مفهوم ثبت له الوجود ضرورة كونه زائدا بلا خلاف بل النزاع انما هو في انه لو
اطلق على زيد مثلا لفظ الانسان واطلق عليه ايضا لفظ الموجود فهل المفهوم من اطلاق لفظ الموجود
عليه بحسب العرف هو عين المفهوم من اطلاق لفظ الانسان عليه فيكون هذان اللفظان حين

اطلقنا

اطلقنا على زيد كالترادفين ام لا بل امر زائد عليه فيكونان كالمتباينين فمن قال بالزيادة يكون
مصرا في حمل لفظ الوجود على زيد هو قيام ذلك المعنى الزائد عليه وذلك المعنى الزائد هو المراد بالوجود
فحملا فحمل لفظ الانسان على زيد فان مناطه انما هو كون المفهوم من لفظ الانسان تمام حقيقة زيد
وعند القائل بالعينية يكون حمل الموجود على زيد من قبيل حمل الانسان عليه بلا تفاوت ويطلق
هو لفظ الوجود ايضا على ما يطلق الموجود فمفهوم من لفظ الموجود ومن لفظ الوجود ومن
لفظ الانسان نفسها واحد بخلاف القائل بالزيادة فان لكل واحد منها مفهوما علميا مغايرا
حمل المواطاة وحمل الاشتقاق بالنسبة الى الوجود بالمعنى المرقي عند القائل بالعينية واحد اذ تحقق
ذلك ظهر لك ان فاع الاجوبة الثلثة وقد يجاب ايضا بان مرادهم من الوجود الموجود على طريقة
المسامحة المشهورة وصدق الحمل قد يكون بسبب اتصاف الموضوع بمبدء المحمول وقد يكون لخصوصية
ذات الموضوع من غير ان يكون هناك امر زائد بمعنى ان خصوصية الذات تنوب مناب المبدء مثال
الاول حمل العرضيات ومثال الثاني حمل الذاتيات وحمل الوجود على الممكنات من قبيل الاول وعلى
الواجب من قبيل الثاني فالنزاع في كون الوجود عينا او زائدا يرجع الى كون حمل الوجود من قبيل الثاني
او الاول وح نقول اذا كان حمل الموجود على السواد مثلا مثل حمل الانسان على زيد في كون خصوصية
ذات الموضوع كافية في صدق الحمل كان حمل الوجود عليه واجبا وحمل نقيضه عليه ممتنعا فلم
يتحقق الامكان الذاتي وكذا حمل الوجود عليه يكون ضروريا فلا يكون مفيدا وكذا كان قولنا السواد
موجود بمنزلة قولنا السواد سواد ولما فرغ المص عن ذكر الادلة على زيادة الوجود اراد الاشارة
الى الجواب عن استدلال القائلين بالعينية الوجود فلذكر اولا ادلتهم مع ما اجاب القوم عنها
قال شارح المقاصد احتج القائلون بكون الوجود نفس المهية بوجوه حاصلها انه لو لم يكن نفس
المهية وليس جزءا منها بالاتفاق لكان زائدا عليها قائما بها فيلزم اتصاف الموصوف وقيام الشيء
بالشيء فرع ثبوته لذاته لان ما لا كون له في نفسه لا يكون محلا ولا في محل وهذا البنظر الى الوجود
والمهية ممتنع اما من جانب المهية فلانها لو تحققت محلا للوجود فتحققها اما بذلك الوجود فيلزم

تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم المعروض على العارض واما بوجود آخر فيلزم تسلسل الوجودات
ضرورة ان هذا الوجود ايضا عارض يقتضي سابقية وجود المعروض واما من جانب الوجود فلانه لو
تحقق والتقدير ان تحقق الشيء اي وجوده زايد عليه تسلسلت الوجودات فباعتبار الوجود والعدم كل
من المعروض والعارض يمكن الاحتجاج على امتناع زيادة الوجود على الماهية بادلة اوجه الاول انه
لو قام بها وهي بدون الوجود معدومة لزم قيام الوجود بالمعدوم وفيه جمع حسنتي الوجود والعدم وهو
تناقض الثاني انه لو قام بها لزم سبقها بالوجود كما في سائر المعروضات فان كان ذلك الوجود هو الوجود
الاول لزم الدور وان كان غيره لزم التسلسل وقيل هذا التسلسل مما تعاقبه يستلزم المدعى وهو كون الوجود
نفس الماهية لان قيام جميع الوجودات العارضة بالماهية يستلزم وجودها بغير عارض والا لم يكن الجميع جميعا
وفيه نظر لانا لا نسلم على تقدير التحقق جميعه لا يكون وجوداته وجود آخر بل كما جميع عرضت عروضها
بواسطة وجود آخر عارض لا ان معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات الى وجود لا يكون بينه وبين
الماهية وجود آخر وقد يمكن دفعه بان جميع الموجودات التي لا تتناهى الماهية المخلوقة ايها لا جميع ما هو تحقق
على فرض تحقق التسلسل لا يمكن ان يكون وجوداته وجود آخر اذ لا يمكن ان يكون وجوده غير المتناهي شيء بالضرورة
الثالث ان وجود الشيء لو كان زايدا عليه لما كان الوجود موجودا لامتناع التسلسل وما وفيه انما
الشيء بنقيضه وكونه ما لا ثبوت له في نفسه فاثبات لمحله الرابع انه لو قام بالماهية كان موجودا
ضرورة امتناع اتصاف الشيء بنقيضه وان يثبت في الحال ما لا ثبوت له في نفسه فتنقل الكلام الى وجوده
ويتسلسل لان التقدير ان وجوده كل شيء زايد عليه ثم قال والتحقيق ان نقيض الوجود لا يعقل الا وجود
بطريق التردد بين الوجود والعدم في جانبي المعروض والعارض تقريره الاول انه لو قام بالماهية
فالماهية المعروضة اما معدومة فيلزم اتصاف المعدوم بالوجود وهو محال وتقرير الثاني ان الوجود العارض
اما معدوم فيتصف الشيء بنقيضه ويثبت في الحال ما لا ثبوت له في نفسه واما موجود فيزيد وجوده عليه
ويتسلسل الوجودات ثم قال والجواب اما اجمالا فهو ان زيادة الوجود على الماهية وقيامه بها انما هو
العقل بان يلاحظ كل منهما من غير ملاحظة الآخر اي ويعتبر الوجود معنى له اختصاص ما بالماهية

لا يجب

لا يجب الخارج بان يتوهم الوجود بالماهية قيام البياض بالجسم ويلزم المحالات واما التفصيلا فعن الاول
ان قيامه بالماهية من حيث هي هي لا بالماهية المعدومة فيلزم التناقض ولا بالماهية الموجودة فيلزم الدور
او التسلسل فان قيل اراد بالماهية من حيث هي هي ما لا يكون الوجود او العدم نفسها او جزئها على ما قيل فغير
مفيد لانا العروض كان في حكم المحالات وان اراد ما لا يكون موجودا ولا معدوما بالعروض ولا غيره فالتناقض
فيه اظهر لان اللاوجود نقيض الوجود بلا نزاع قلنا المراد ما لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم وان كان
لا ينفك عن احدهما في الخارج فاذا قيل عدم الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم المحال لانه ذات قلنا لو لم يكن
فناقض او الوجود مذكور او التسلسل قلنا قيام الوجود بالماهية امر عقلي ليس كقيام البياض بالجسم فيلزم
تقدمها عليه بالوجود العقلي ولا استحالة فيه لجواز ان يلاحظ وحدها من غير ملاحظة وجودها خارجي
او ذهني ويكون لها وجود ذهني لا يلاحظ العقل فانه عدم الاعتبار غير اعتبار العدم وان اعتبر العقل
وجودها الذهني لم يلزم التسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار واما الثاني فلان معنى الوجود الذهني فجوابه
الاقتصار على منع لزوم تقدم المعروض على العارض بالوجود بل الاطلاق وانما ذلك في عوارض الوجود
دون عوارض الماهية وعن الثاني انا نختار ان الوجود موجود ولا يلزم التسلسل وانما يلزم لو كان الوجود
ايضا زايدا عليه وليس كل زايد وجوده عينه وانما النزاع في غيره والادلة انما اقيمت عليه وتحقيق ذلك
انه لما كان تحقق كل شيء بالوجود فبالضرورة يكون تحققه بنفسه من غير احتياج الى وجود آخر يقوم به
كما انه لما كان التقدم والتأخر فيما بين الاشياء بالزمان كان فيما بين اجزائه من غير افتقاره الى زمان آخر
فان قيل فيكون كل وجود واجبا اذ لا معنى له سوى ما يكون تحققه بنفسه قلنا لم فان معنى وجود الواجب
بنفسه انه متحقق ذاته من غير احتياج الى فاعل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل الشيء اما
من ذاته كما في الواجب او من غيره كما في الممكن لم يفتقر تحققه الى وجود آخر يقوم به بخلاف الاضافة فانه
انما يتحقق بعد تأثير الفاعل عليه بوجود يقوم به عقلا او نختار ان الوجود معدوم ولا يلزم منه اتصاف
الشيء بنقيضه بمعنى صدقه عليه لان نقيض الموجود هو العدم واللاوجود لا اللاموجود والمعدوم
فغاية الامر انه يلزم ان الوجود ليس بذي وجود كما ان السواد ليس بذي سواد ولا محذور ولا يلزم ايضا

ان يحقق فالحل الاتحقق له في نفسه لما عرفت من ان قيام الوجود بالماهية ليس بحسب الخارج كقيام البياض
بالجسم بل بحسب العقل فلا يلزم تحققه في العقل قال وقد يجاب عن الاول بانه منقوض بالاعراض
القائمة بالمحل كسواد الجسم فان قيامه اما بالجسم لا يوجد وان تسلم واجتماع المثلين او اللا اسود
فتناقض وهو ضعيف لان قيامه بجسم اسود بلا سواد قبله ليلزم محال وهو بانه على محل يعتبر حال
طريانه اسود من غير تناقض ولا لزوم حال الوجود مع الماهية لان الخصم يدعي انه يتقدم المعروض على
العارض بالوجود ضرورة فلا يصح قيام الوجود بمحل موجود بهذا الوجود فلا يصح سوى الخ ولا يستقيم
بان ذلك انما في العرض الخارجي كسواد الجسم وهذا ليس كذلك وعن الثاني بان الوجود ليس موجود ولا
معدوم وهو ايضا ضعيف لما سيأتي من ان الواسطة انتهى اقول وسيأتي عن قريب ان الوجود لا يرد
عليه القسمة ما يتعلق بهذا الجواب اولا الخصم جميع ما ذكرنا فقوله وقيامه بالماهية من حيث هي
اشارة الى الجواب عن استدلال الخصم من جانب الماهية بان الوجود لو كان زائدا على الماهية فاما ان تقوم
بالماهية الموجودة فيلزم كون الماهية موجودة قبل وجودها او بالماهية المعدومة فيلزم اجتماع
النقيضين ومنع الحصر لا لم ان قيام الوجود اما بالماهية الموجودة او بالماهية المعدومة بل قيامه
انما هو بالماهية من حيث هي لا من حيث هي موجودة ولا من حيث هي معدومة وقد يقرر دليل الخصم
بان قيامه بها اما في زمان وجودها فتحصيل الحاصل او في زمان عدمها فاجتماع النقيضين ولا يمكن
منع الحصر ولا يلزم الواسطة بل نختار ان القيام في زمان وجودها بهذا الوجود لا بوجود اخر ليلزم
تحصيل الحاصل وقوله فزيادته في النفس اشارة الى الجواب عن الاستدلال من جانب الوجود على
سبيل التفريع على الجواب عن الاستدلال الاول اي لما كان الوجود انما يقوم بالماهية من حيث هي
لا من حيث موجودة ولا من حيث معدومة وهذه الحيثية اعني الخلو عن الوجود والعدم انما
يثبت الماهية في العقل لا في الخارج فيلزم من كون الوجود ضروريا كونها في الخارج غير منفكة عنه وهو
اصلا فزيادة الوجود على الماهية ضرورية لها انما يكون في النفس لا في الخارج ليلزم من كون الوجود
في الخارج وزيادة وجوده عليه انتفاء الجزء الوجود ليس الا في الذهن فكونه في الذهن وجود له

زائد

زائدا عليه لكن في الذهن ايضا وهكذا كلما اعتبر العقل ولا يلزم التسلسل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار وكلما التفت
الى الجواب الذي ذكره شارح المقاصد من كون وجوده الوجود في الخارج عين الوجود فكونه خلافا للواقع لا يتفق
التفريع يدل على ان قيام الوجود بالماهية من حيث هي علة لكونه زيادة في النفس لا في الخارج والحال ان الماهية
من حيث هي موجودة في الخارج وان كانت هذه الحيثية ثابتة لها في العقل لا في الخارج فاذا كانت موجودة
جاز ان يثبت لها شيء في الخارج كما ان الجزء الحقيقي لما كان موجودا في الخارج جاز ان يعرضه الاعراض الخارجية
وان كانت الجزئية انما تثبت له في العقل وايضا منقوض بقيام الاعراض بها فان البياض من شدة ليس قائما
بالجسم الابيض ولا بالجسم الابيض بل قيامه بالجسم من حيث هو هذه الحيثية انما تثبت له في العقل لا
نقول قولنا الماهية من حيث هي مركب من موصوف هو الماهية ومن صفة هي الحيثية ومعنى كون هذه الحيثية
ثابتة لها في العقل هو ان الوجود في الخارج انما هو للموصوف فقط واما الموصوف مع الصفة فانما هو موجود
في العقل فقط فالماهية من حيث هي موجودة لانها موجودة من حيث هي وفرق بينهما اذا عرفت ذلك فاذا ثبت
للموصوف باعتبار الصفة التي لا وجود لها في العقل امر لا يمكن ان يكون ثبوت ذلك الامر لها الا في العقل وكيف
الحال في الجزء الحقيقي فان الاعراض الخارجية انما يعرض لذات الجزء الموجودة في الخارج لا لمجامع الوصف
الجزئية الثابتة لها في العقل ولو ثبت لها مع ذلك الوصف امر بالضرورة يكون ثبوته لها في العقل لا في
الخارج والنفس غير وارد لان الحيثية اذا اعتبرت بالنسبة الى المتقابلين غير صفتي الوجود والعدم لا يجب كونها
غير ثابتة لا في العقل فان الجسم من حيث هو بالقياس الى السواد والبياض من حيث هو سواد او ابيض ليس
بابيض او اسود في الخارج لكنه موجود في الخارج من حيث هذه الحيثية اعني لا من حيث هو اسود او ابيض ضرورة
كون الموضوع متقدما بالوجود على السواد والبياض العارضين له فهذه الحيثية ثابتة له في الخارج لا في
العقل فان قيل ان لم تثبت الماهية كونه في الخارج كانت عارية عن الكون فيه فيكون معدومة فيه
وان ثبت لها في الخارج كون ولا شك ان الثابت للشيء في الخارج غير ذات الشيء في الخارج ممتاز عنه فيه
وليس عين الماهية ولا جزؤها كان زائدا عليها في الخارج ولا يلزم من زيادته عليها في الخارج انفراد كل
منهما بوجود اذ لا يلزم من زيادة المغيرة على الاخرى في الخارج ان يكون المغيرة موجودا بوجود مغاير لوجود

لان ما ثبت له ذلك الامر ليس الا في العقل

القابل بل قد يوجدان بوجود واحد كالوجود والماهية فان الوجود موجود بنفسه والماهية موجود به لجاز
منه تحقق الشرب بانا اذا قلنا زيد في الخارج مقولنا في الخارج ان قيس الى زيد كان ظرفا لوجوده كزيد
مثلا وان قيس الى وجوده كان ظرفا لنفسه لا لوجوده ثم ان الوجود في الخارج بلا ارتياب ما كان الخارج
ظرفا لوجوده كزيد في مثالنا واما الذي وقع في الخارج ظرفا لنفسه كالوجود في مثالنا فلا جزم بكونه موجودا
من الوجودات فان عاما لا يشك في ان زيدا موجود في الخارج واما ان وجود زيد موجود في الخارج فليس مما
لا يشك فيه نعم في الخارج ظرفا لنفس شيء لا يستلزم وقوعه ظرفا لوجود ذلك الشيء او لا ترى ان قولك
زيد متصف بالسواد في الخارج صادق قطعا وقد وقع الخارج هنا ظرفا لنفس الاتصاف وان قولك اتصاف
زيد موجود في الخارج ليس بصادق اصلا كيف والسلوب والنسب التي لا وجود لها في الخارج بلا انتساب
يقع الخارج ظرفا لها لنفسها لا لوجودها قال اذا تمهد هذا فنقول الماهية اذا كانت في الخارج ثبت لها
في نفس الامر كونها في الخارج على ان الخارج ظرف لنفس الكون ولا يجوز ان يقال ثبت لها في الخارج الكون
على ان يكون الخارج ظرفا لثبوت الكون وذلك لان ثبوت شيء لآخر في الخارج بمعنى اتصاف الآخر به في الخارج
وان لم يقتض وجود ذلك الشيء في الخارج لجواز اتصاف الموجودات الخارجية في الخارج بالامور العدمية
لكنه يقتضي وجود ذلك الآخر في الخارج بديهة فان الشيء ما لم يثبت في الخارج اي لم يتصور اتصافه بصفة
سواء كان وجوديا او عدميا فلو كان الكون ثابتا في الخارج للماهية لكانت قبل ثبوته لها ثابتة فيه وكان
لها قبل قيام الكون بها في الخارج كون آخر فيه وهو باطل فنقول اذا لم يثبت للماهية كون في الخارج كانت
معدومة فيه مردود بانه اذا لم يثبت لها في الخارج كون لكن يثبت لها في حد نفسها الكون الخارجي
فيكون موجودة فيه لما عرفت من ان الوجود الخارجي ما يكون الخارج ظرفا لوجوده ولا يلزم من ذلك
ان يكون ظرفا لوجود وجوده حتى يكون وجوده موجودا خارجيا ولا ان يكون ظرفا لاتصافه بالوجود
ليلزم كون الموصوف ثابتا فيه قبل الاتصاف به فظهر ان وجود الخارجي لا يكون موجودا في الخارج ولا
لتمام في الخارج بالماهية فكان لها قبل قيامه بها وجود آخر فيه وما يقال من ان قيام كل صفة في الخارج
بموصوفها فرع على وجود موصوفها فيه سوى الصفة التي هي الوجود فان الامر فيها بالعكس ليس بشيء

لان البديهة لا تفرق في ذلك بين صفة وصفة نعم يشهد بان قيام صفة الوجود بموصوفها لا يجوز ان يتوقف
على وجود موجب ان لا يكون قيامه بها قياما خارجيا على نحو قيام البياض بالجسم لان يستثنى من تلك القاعدة
البديهية وكذا ما يقال من ان الوجود موجود في الخارج بذاته لا بوجود زائد على ذاته وان غير الوجود موجود
بالوجود لا بذاته ودفع ذلك لان الوجود هو التحقق وما هو عين التحقق لا يحتاج في كونه متحققا الى تحقق آخر بل
هو متحقق بذاته وما عدا التحقق يحتاج في كونه متحققا الى انضمام تحقق اليه ومثل ذلك بالنور فانه مضيء
بذاته لا بنور آخر زائد على ذاته في نفس الامر وما عداه مضيء بالضوء لا بذاته ليس مما يجوز لما اقتضاه من ان
الوجود لو كان موجودا في الخارج لكان قيامه بالماهية فيه فيلزم ان يكون لها قبل قيامه بها وجود آخر فيه
ولما قيل عليه من ان اتصاف الشيء بنفسه في نفس الامر غير معقول لانا اذا اعتبرنا هناك تغايرا اعتباريا فيكون
الاتصاف اعتباريا لا بحسب نفس الامر وجود الماهية في الخارج وجودا خارجيا لا وجودا خارجيا وكذلك الصورة
في نفسها لا بد معقولة في نفسها فان قلت اذا لم يتصف الشيء بنفسه في نفس الامر كان سلبا عن نفسه في
الامر والا لارتفع النقيضان قلت ان السلب يجيء تصورا لا ايجابا بحيث لا يتصور السلب وليس ذلك من ارتفاع النقيضين في شيء فان ارتفاع النقيضان ان يتصور نسبة لا يتصور فيها ايجاب ولا
سلب وههنا لا يمكن ان يتصور نسبة انتهى كلامه الشريف فان قيل قولكم ثبوت الشيء فرع على ثبوت
المثبت له منقوض باتصاف الهيولى بالصورة فان الهيولى متاخرة عن الصورة بالوجود وكونها شريكة
لعلة الهيولى وايضا لو صح ذلك لزم ان لا يصح اتصاف الماهية بالوجود في التصور ايضا لانه يلزم كونها
موجودة مرات غير متناهية ولو اجيب بان هذا التسلسل في الامور الاعتبارية لكون الوجود اعتباريا لزم
امتناع كون الماهية متصفة بالوجود في الخارج ايضا لانه وان توقف على كون الماهية قبل كل وجود موجودة
بوجود آخر فيه لكن ذلك ايضا ليس في الاعتباريات لكون الوجود الخارجي اعتباريا غير موجود في الخارج
على ما ذكرتم قلنا اما الاول فمدفوع بان اتصاف الهيولى الظاهر بالصورة الطبيعية والتي شريكة لعلة الهيولى
هو صورة صناعية فلا ساغ واما الثاني فبان مرادنا من كون اتصاف الماهية بالوجود عقليا لا خارجيا هو ان
الوصف اعتباري ليس بموجود في الخارج لا انه ليس بخارجي وقد عرفت الفرق بينهما فالاتصاف ذهني والوصف

خارجي وكلما كان الوصف اعتباريا فالاتصاف ذهني ولو فرضت الوجود موجودا في الخارج لزم التسلسل
ليس تسلسلا في الاعتباريات **توضيح** ان الجماعة من اتباع الاشعري ارادوا توجيه من نصبه في عينية الوجود
للمهيات بحيث يرجع الى مذهب القوم فقال شارح المقاصد محاذيا لما في المواقف ادلة القائلين بان وجود
الشيء ليس نفس ذاته لا يفيد سوى ان ليس المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء من غير دلالة
على انه عرض قائم به قيام العرض بالجوهر فان هذا مما لا يتبادر العقل وان وقع في كلام الامام وغيره واما ادلة
القائلين بان وجود الشيء نفس ذاته فلا يفيد سوى ان ليس الشيء هويته وما رده السيد بالوجود هو هويته
اخرى مغايرة للاولى بحيث يجتمعان اجتماع البياض والجسم من غير دلالة على ان المفهوم من وجود الشيء هو
المفهوم من ذلك الشيء فان هذا ابدي البطلان فاذن لا يظهر من كلام الفريقين ولا يتصور من المنصف
خلاف في ان الوجود زائد على المهية ذهنا اي عند العقل وبحسب المفهوم والتصور بمعنى ان العقل اذا
يلاحظ الوجود دون المهية والمهية دون الوجود لا ينبغي بحسب الذات والهوية بمعنى ان كل منهما
هوية متميزة بقوام اجزائها بالاخرى كبياض عن الجسم فضلا عن تجريد البحث وبيان ان المراد الزيادة في التصور
لا في الهوية يرتفع النزاع بين الفريقين فان دليل الاشعري لا ينفي زيادته في التصور ودليل الحكماء
لا يثبت زيادته في الهوية ويظهر ان القول بكون اشتراك الوجود لفظيا مبني ان المفهوم من الوجود
المضاف الى الانسان غير مفهوم الوجود المضاف الى الفرس ولا اشتراك بينهما في مفهوم الكون كما يرى
بداهة لبديهة العقل انتهى وانت خبير بان هذا هو مذهب الاشعري هو انه ليس الوجود قيام بالمهية
اصلا لا خارجا ولا ذهنا لا هو متفق العينية وان لم يتعرض به ادلته وكلام القوم صريح في ان له قيدا
بالمهية في العقل وهو مرادهم بالزيادة فهو ايضا التوفيق بين المذهبين وايضا القوم ليسوا قائلين
بان ليس الوجود هوية ممتازة عن هوية المهية فقط بل بانه ليس له هوية خارجية اصلا لا ممتازة
عن هوية المهية ولا متحدة معها وبنا ما نقلناه من شرح المقاصد على ان الهوية الواحدة هوية
لكل المفهومين قال في المواقف هذه الوجوه التي استدل بها القوم انما يفيد تغاير المفهومين دون
الذاتين والنزاع انما وقع في تغاير الذاتين فانه قائل لا يقول مفهوم السواد هو بعينه المفهوم الوجود

بل ان

بل ان ما صدق عليه السواد هو بعينه ما صدق عليه الوجود وليس لهما هويتان فما اورتان يقوم احدهما
بالاخرى وانه الحق وهو معنى كلام الشيخ الاشعري وهذا كما ترى صريح فيما ذكرنا وظاهر انه لو كانت هوية
واحدة هوية لمفهومي الوجود والسواد مثلا لكان الوجود ايضا محمولا على تلك المهية بالمواطاة
كالسواد وايضا لم يكن لاحد شك في ان الوجود موجود كالاشك في ان السواد موجود وايضا يلزم اما
ان يكون كل من المفهومين عرضيا لتلك الهوية واما ان لا يكون كل منهما عرضيا لها فعلى الاول يلزم
ان لا يكون شيء من المهيات ذاتيا لشيء من الهويات وهو ظاهر البطلان وعلى الثاني اما ان يكون كلا
منهما ذاتيا او يكون احدهما ذاتيا والاخر عرضيا فاما الاول فاما ان يكون كل منهما تمام المهية او كل
منهما بعض المهية او احدهما تمام المهية والاخر بعض المهية فعلى الاول يلزم ان يكون الهوية الواحدة
ذات تمام المهية وعلى الثاني ان لا يكون شيء من المهيات تمام المهية لشيء من الهويات وعلى الثاني
ان يكون اما الوجود جزء المهية او المهية جزء الوجود واما الثاني اعني ان يكون احدهما ذاتيا والاخر
عرضيا فاما ان يكون تلك الهوية بنفس ما هو هويته الذاتي هوية للعرضي ايضا فيلزم ان لا
يكون فرق بين الذاتي والعرضي كالا يجوز ان يكون ما هو هوية للذاتي غيرها هوية للعرضي فيكون
هويتين في الحقيقة لا هوية واحدة فليتفطن هذا ثم صاحب المواقف زعم ان النزاع راجع الى النزاع
في الوجود الذهني فمن اثبته قال بالزيادة عقلا بمعنى ان في العقل امرا هو الوجود والاخر هو المهية
ومن نفاه اطلق القول بانه نفس المهية لانه لا تغاير ولا تمايز في الخارج وليس وراء الخارج امر يتحقق
فيه احدهما بدون الاخر فيتحقق التمايز واورد عليه شارح المقاصد بانه لا نزاع للقائلين بنفي
الوجود الذهني في المعقولات الكليات والاعتباريات والمعدومات والممتنعات ومغايرة بعضها للبعض
بحسب المفهوم وانما نزاعهم في كون التعقل بحصول شيء في العقل وفي اقتضائه الثبوت في الجملة فلا
يتجه لهم يجوز نفي الوجود الذهني نفي التغاير بين الوجود والمهية في التصور بان يكون المفهوم من احدهما
غير المفهوم من الاخر اي ونفي الاشتراك المعنوي بان يعقل من الوجود معنى كلي مشترك بين الوجودات
كالا ينفي تغاير مفهوم الانسان ومفهوم الفرس وكذا مفهوم الامكان ومفهوم الامتناع ولا اشتراك

كل من ذلك بين الافراد بل خاصة للافراد لا تقول الوجود زايد في العقل والمعنى الكلي المشترك ثابت فيه بل
نقول زايد ومشترك عقلا وفي الشغل بمعنى ان العقل يفهم من احدهما غير ما يفهم من الاخر ويدرك منه
معنى كليا يصدق على الكل ولهذا اتفق الجمهور من القائلين بنفي الوجود الذهني على ان الوجود مشترك
معنى وزايد على الماهية ذهنا بالمعنى الذي ذكرنا فصل مقال وتقرير اشكال المشهور ان الوجود
المطلق اعني هذا المفهوم البديهي الذي ثبت اشتراكه معنى بين الماهيات وزيادته عليها في التعقل
مفهوم كلي له افراد عارضة للماهيات متخالفة بالذات ومختلفة وتلك الافراد انما يعرض للماهيات في العقل
وذلك المفهوم الكلي المسمى بالوجود المطلق عارض لتلك الافراد المسماة بالوجودات الخاصة وان
الخلاف المشهور بين الحكماء والمتكلمين في عينية الوجود للواجب وزيادته عليه انما هو في الوجود الخاص
لا في الوجود المطلق اذ هو زايد في الجميع عند الجميع وناهيك فيما ذكرنا من قول المص فيما سياتي ويقال
بالتشكيك على مراتبها وقال شارح المقاصد هنا الى ما ذكرنا من زيادة الوجود على الماهية ذهنا
انما هو في الممكن واما في الواجب فعند المتكلمين له حقيقة في وجوده الخاص يدركه العقل مختلفة
بذاتها الوجود الخاص المغاير لها بحسب المفهوم دون الهوية كما في الممكنات وعند الفلاسفة حقيقة
وجود خاص قائم بذاته ذهنا وعينا من غير افتقار الى فاعل يوجده او محل يقوم به في العقل وجود
مخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة وان كان مشاركا لها في كونه مرجعا للوجود المطلق ويعبرون
عنه بالوجود البحت وبالوجود بشرط لا بمعنى انه لا يقوم بموضوع ولو في العقل كما في الممكنات وقال
بعضهم ذهب الجمهور من المتكلمين الى ان للوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات وذلك المفهوم
الواحد يتكثر ويصير حصة حصة بالاضافة الى الاشياء كبياض هذا الثلج وذلك بعينه وان الاشياء
هي هذه الحصص وهذه الحصص مع ذلك المفهوم الواحد اخذ فيها خارجة عن ذوات الاشياء زايدة
عليها ذهنا فسقط عن تحقيقهم وذهنا وخارجا عن آخر يرد حاصل مذهب الحكماء ان للوجود مفهوما
واحدا مشتركا بين الوجودات والوجودات حقايق مختلفة متكثرة بانفسها لا بمجرد ما عرض لها من الاضافة
ليكون متماثلة متفقة الحقايق ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسا بل هو عارض لازم لها كبود

الشمس

الشمس ونور السراج فانها تختلف ذاتا بالحقيقة واللوازم ومشتركان في عارض النور وكذا بياض الثلج والعاج
الا انه لم يكن لكل وجود اسم خاص به كما في اقسام الممكن واقسام العرض يوهم ان تكثر الوجودات وكونها
حصة حصة انما هو بمجرد الاضافة الى الماهيات المعروضة لها كبياض هذا الثلج وذلك وذلك
ونور هذا السراج وذاك وليس كذلك بل هي حقايق مختلفة مندرجة تحت هذا المفهوم الجامع عنها العارض
لها وان اعتبر تكثر ذلك المفهوم وصيرورته حصة حصة باضافته الى الماهيات فهذه الحصص ايضا
خارجة عن تلك الوجودات المتخالفة فهناك امور ثلثة مفهوم الوجود وحصص المعينة باضافته
الى الماهيات والوجودات الخاصة المتخالفة الحقايق فمفهوم الوجود ذاتي داخل في حصصه وهما
خارجان عن الوجودات الخاصة والوجود الخاص يعين الذات في الواجب وخارج زايد فيما سواه انتهى كلامه
وبالجملة كتب القوم مشحونة بهذا الذي ذكرنا من كون الوجود المطلق مفهوما كليا له افراد متكثرة
بحسب تكثر الماهيات وهو اصل عليه كثير من المسائل والحق ان ذلك من اعظم المشكلات كيف وقد صرح
كما فهم بان الوجود ليس لا بنفسه تحقق الماهية وسيأتي في تقريب في كلام المص
ومن ذهب قائلهم ان التحقق والكون مفهوم واحد بديهي التصور فلو كان الوجود فرد يجب ان يكون
هو ايضا نفس تحقق الماهية المخصوصة لا بانه تحقق الماهية المخصوصة وكل ما يزيد من تحققها لا
يمكن ان يكون له خصوصية في نفس التحقق فان معنى التحقق واحد في جميع التحققات ولا يمكن ان
يتخصص الا بان يكون تحقق هذا او تحقق ذاك وهذا التخصص حاصل بمجرد الاضافة الى ما هو
تحقق بذلك التحقق وهذا هو معنى الحصة فليس الوجود الا حصص متكثرة بالاضافة الى
الماهيات المتكثرة وهذه الحصص ليست نفس مفهوم التحقق مع هذه الاضافة الى الماهية ومفهوم
التحقق الذي هو معنى الوجود ليس له قيام حقيقة بالماهية بحسب نفس الامر لا في الخارج ولا في الذهن
لانه اعتباري محض وانتزاعي صرف فلم يعتبره العقل ولم ينتزعه لا يمكن ان يكون قائما بشيء اذ
ليس شيء الا بعد الانتزاع فاذا انتزعه العقل من الماهية الماهية من حيث ذاتها كما في الواجب
باعتبار امر زايد عليها كما في الممكن يعتبره قائما بالماهية والماهية متصفة به وهذا هو المراد من قيام

الوجود بالهوية في التصور لان هناك قيام الحقيقة بالاعتبار عنبرا لا يتصور ذلك وحق الوجود الذي ليس
معناه الا التحقق كما عرفت وهذا هو تقريب الاشكال الوارد على الحكماء ومستمر بنا ما ينتفي به عن هذا
الاشكال وتقرير مذهبهم على وجه يطابق قواعدهم انشاء الله تعالى العزيز هداية قد اشتهر من
مشايخ الصوفية القول بالوحدة الوجود وان الوجودات بل الموجودات ليس بتكثره في الحقيقة بل
هنا وجود واحد قد تعددت شئونه وتكثرت اطواره ولما كان ذلك بحسب الظهور بالمعنى المتبادر
مخالفا لما يحكم به بديهة العقل من تكثر الوجودات بالحقيقة لا يجوز الاعتبار تصدى كثير من المحققين
لتوجيه مذهبهم فجماعة ممن له حظ في التصوف مدرسة في طريقة النظر ذهبوا الى ان مرادهم
من الوجود الواحد هو حقيقة الوجود العام البديهي اعني ما هو صرف من له حقيقة ولكن لا بشرط
التعين واللاتعين وانه هو الواجب تعالى كما ان واجب الوجود عند الحكماء هو تلك الحقيقة ولكن
لا بشرط اللاتعين فقال بعضهم كما انه يجوز ان يكون هذا المفهوم العام زائدا على الوجود الواجب وعلى
الوجودات الخاصة الممكنة على تقدير كونها حقائق مختلفة يجوز ان يكون زائدا على حقيقة واحدة
مطلقة موجودة هي حقيقة الوجود في الواجب تعالى كما ذهب اليه الصوفية القائلون بوحدة
الوجود يكون هذا المفهوم الزائد انما اعتبار بالغير موجودا لا في العقل ويكون معروضه موجودا
حقيقيا اما واجبا هو حقيقة الوجود والتفكيك الواقع فيه لا بد الا على وجه نسبة الى
افراده فانه لم يقم البرهان على امتناع الاختلاف الذاتيات واقوى ما ذكروه انه اذا اختلفت
الماهية والذاتي في الجزئيات لم يكن بينهما واسطة ولا ذاتيهما واحدة وهو منقوض بالسارية
وايضا الاختلاف بنفس الماهية كالذاتي والذاتيين من المقدار لا يوجب تغاير الماهية وقال
بعضهم انه اذا اختلفت حقيقة بكونها في شيء اقوى او اقدم او اشد او اولى فكل ذلك
عند المحققين راجع الى الظهور وان تعدد واقع في الحقيقة الظاهرة اثنية حقيقة كانت
من علم او وجود او غيرهما فتقابل يستعد لظهور الحقيقة من حيث هي اتم منها من حيث ظهورها
في قابل آخر يعني ان الحقيقة واحدة في الكل والمفاضلة والتفاوت واقع بين ظهوراتها بسبب

الامر

الامر الظهور المتفاوت لتعين تلك الحقيقة فيما يخالفها التعين في امر آخر فلا تعدد في الحقيقة من حيث هي ولا
تجزيه ولا تبعيض قال ثم ان مستند الصوفية فيما ذهبوا اليه هو الكشف والعيان لا النظر والبرهان فانهم
لما توجهوا الى جناب حق سبحانه بالتعرية الكاملة وتفريغ القلب بالكلية عن جميع المتعلقات الكونية
والقوانين العلمية مع توجه العزيمة ودوام الجمعية والمواظبة على هذه الطريقة بدون فترة ولا تنفس
خاطر ولا التفات عزيمة من الله سبحانه عليهم نور كاشف يريهم الاشياء كما هي وهذا النور يظهر في
الباطن عند ظهوره وطهور ورد العقل ولا يستبعد من وجود ذلك فورد العقل الطوار كثيرة يكاد لا يعرف
عددها الا الله سبحانه وتعالى ونسبة العقل الى ذلك النور كنسبة الوهم الى العقل فكما يمكن ان يحكم العقل
بصحة ما لا يدركه الوهم كوجود موجود مثلا لا في خارج العالم ولا داخله كذلك يمكن ان يحكم ذلك النور الكاشف
بصحة بعض ما لا يدركه العقل كوجود حقيقة مطلقة محيطة لا يحصرها التقييد ولا يقيدها التعين
مع ان وجود حقيقة كذلك ليس من هذا القبيل فان كثيرا من الحكماء والمتكلمين ذهبوا الى وجود الكلي الطبيعي
في الخارج والمتصوف هنا رفع الاستبعاد العقلية والاستبعاد العادية عن هذه المسئلة لا اثباتها بالبراهين
والادلة قال واما الدليل الدال على وجود الكلي الطبيعي فليست مما يفيد هذا المطلوب على اليقين بل على
الاحتمال فلهذا رفع الاعراض عن ايرادها والاشتغال بما يدل على اثبات هذا المطلب بينة فنقول لا شك
ان سبب الموجودات موجود خارجي اما ان يكون حقيقة الوجود او غيرها لا جائز ان يكون غيرها فروقا واحتياج
غير الوجود من وجوده الى غيره الوجود والاحتياج ينافي الوجوب فتعين ان يكون حقيقة الوجود فاذا كان
مطلقا ثبت المطلوب وان كان تعينا يمتنع ان يكون داخلا فيه والا لتركب الواجب فتعين ان يكون خارجا
فالواجب محض ما هو الوجود المتعين صفة على صفة له فان قلت لم لا يجوز ان يكون التعين عينه قلت
ان كان التعين بعين ما به التعين يجوز ان يكون عينه لكن لا يضرنا فان ما به التعين اذا كان ذاته
يجب ان يكون هو في نفسه غير متعين والا لتسلسل وان كان بعض التعين لا يجوز ان يكون عينه لانه من
المعقولات الثابتة التي لا يحاذيها امر في الخارج ثم انه لا يخفى على من تتبع معارفهم المنثورة في كتبهم
ما يحكى من كلماتهم ومشاهداتهم لا بد الا على اثبات ذات مطلقة محيطة بالمراتب التقييدية والعينية

منبسط على الوجودات الذهنية والخارجية ليس لها تعين يمتنع ظهورها مع تعين اخر من التعينات الا بهذه
الحقيقة فلا مانع ان يثبت لها تعين بجميع التعينات كلها لا ينافي شيئا منها ويكون عين ذاته غير زائد
عليه لانها ولا خارجا اذ تصورها العقل بهذا التعين امتنع من فرضه مشتركا بين كثيرين اشتراكا كليا
بين جزئياته لا غير تحققه وظهوره في الصور الكثيرة والمظاهر الغير المتناهية على ما وجدناه عيانا او اشارات
بحسب النسب المختلفة والاعتبارات المتغايرة انتهى كلامه ولعمري قد بلغ الغاية في تقرير هذا المطلب ولكن ضرورة
فيه انظار كثيرة يجب ان اشير الى بعضها منها حديث التشكيك فانه ممتنع في الحقائق والذاتيات وعلى
ذلك ان شاء الله تعالى اتم البرهان عليه ومنها رفع التنافي عنه في موضع يثبت به ومع ذلك فليس بظاهر
فيما يريده لم يكن هناك مانع آخر وسيأتي التحقيق انشاء الله تعالى ومنها حديث طور وراء العقل فانه ممتنع
ان يكون طور وراء طور العقل الا النبوة ولو جاز ذلك لبطلت الشرائع وجميع احكام التكليف والتعليم
وارتفع الامان وانسد باب الايمان وليس نتيجة ما ذكر من الرياضة والمجاهدة سوى تعطيل الحواس
الباطن لتنتهي النظر وتبرئ الفكر وتصفو الذهن بتجرد المعقولات النظرية عن الغواشي الواهية
وتميز المعقول عن الموهوم وذلك هو المعنى الكشف ونور الله الكاشف بل ان المقصود الاكمل الشريف
البالغة الواحد الناهرة التامة والكاشفة الكاملة التي هي ارتفاع حجب الاوهام الجزئية والاعتقادات
الحسية عن عين البصيرة العقلية التي هي حقيقة نور الله الكاشف عن الاشياء كما هو ومنها تجويز كون
الوجود الواجب الذي هو اتم الوجود فعلية ولا اعلى من وجود الكل الطبيعي الذي هو تقدير
وجوده كما ظهر من اضعف الوجودات الغير المستقل في الوجود بل المحتاج الى انضمام التعينات
والعوارض الشخصية ومنها تكون التعين عين ذاته تعالى فاثبات التعين لا ينافي التعينات بل
يجامعها ويختلط معها هو عين ذاته تم وظاهر ان مثل هذه الحال لا يكون الا من ضعف التعين والوجود
لا من كمال التعين وتمامية كما في الجزئيات العقلية فانها يمتنع ان يختلط الخاصيتها بغيرها فكيف الوجود
الواجب تعالى بل الحق توجيه مذهبهم وتأويل كلامهم في وحدة الوجود الذي هو المذهب الحكماء المتألهين
على ما استحقق مذهبهم من كون حقيقة الواجب عين الوجود البحت وعين التعين البحت وعين الحقيقة

وتعينها

وتعينها ووجودها بنفس ذاتها لا بامر زائد عليها وهي حقيقة الوجود ولا حقيقة له غيرها **نكتة**
قال في شرح المقاصد ومما يجب حال الوجود من اختلاف العقلاء فيها بعد اتفاقهم على انه اعرف
الاشياء مع ان الغالب من حال الشيء ان يتبع ذاته في الجلاء والخفاء منها اختلافهم من انه جزئي
او كلي فقيل انه جزئي حقيقي لا تعدد فيه بالذات وانما التعدد في الموجودات بواسطة الاضافات
حتى ان قولنا وجود زيد ووجود عمرو يعني لذة قولنا اله زيد واله عمرو وقال شارح المقاصد والحق
انه كلي والوجودات افراده ومنها اختلافهم في انه واجب او ممكن فقد ذهب جمع كثير من المتأخرين
الى انه واجب ومنها اختلافهم في انه عرض او ليس بجوهر ولا عرض لكونها من اقسام الموجود وهو
الحق ومنها اختلافهم في انه موجود او لا فقيل موجود بوجود هو نفسه فلا يتصور وقيل بالاعتبار
محض لا تحقق له في الاعيان ومنها اختلافهم في انه نفس الماهية او زائد عليها كما سيرد ومنها اختلافهم
في ان لفظ الوجود مشترك معنى او كما سيرد ومنها اختلافهم في انه متواطئ او مشكك وسيأتي وانا
اطنبنا في هذه المسئلة بهذه التنقيحات لكونها من اعظم المهمات **المسئلة الرابعة**
في اثبات الوجود الذهني اعلم ان الذي ثبت كونه متصورا بالبديهة ومشتركا معنى بين الموجودات
قد يتقيد بقيد الخارجي فيقال الوجود الخارجي او في الخارج ويراد منه الوجود العيني والوجود الاصيل
وقد يتقيد بالذهن فيقال له الوجود الذهني او في الذهن ويراد منه الوجود الظلي والوجود الغير
الاصيل والمراد بالوجود الخارجي هو الوجود الذي اذا اتصف به الشيء يصير بحيث يصح ان يترتب عليه
آثاره ولوازمه ويكون الشيء بهذا الاعتبار حقيقة من الحقائق وذاتا من الذوات فمعنى كون النار
مثلا موجودة في الخارج هو ان يكون بحيث يترتب عليه الاحراق والاحراق ومعنى ما قيل الوجود
الخارجي هو كون الشيء مبدأ لآثار ومصدرا للاحكام فهذا القسم من الوجود مما لا شبهة ولا نزاع
في تحققه والمراد بالوجود الذهني هو كون وجود الشيء لا يكون الشيء به بحيث انه يترتب
الآثار واللوازم مع كونه ذكورا وتحقق ما فهذا مما فيه خلاف بين الحكماء والمحققين من المتكلمين
وبين غيرهم قال شارح المواقف لا شبهة في ان النار مثلا لها وجود به يظهر عنها احكامها ومصدر

منها آثارها من الاضافة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا
مما لا نزاع فيه انما النزاع في ان النار هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتب عليه الاحكام
والآثار فلا وهذا الوجود الآخر يسمى وجودا ظليا وذهنيا وغير اصيل وعلى هذا يكون الموجود في
الذهن نفس الماهية التي قوم بالوجود الخارجي ولا اختلاف بينهما بالوجود دون الماهية وبهذا قال
بعض الفضلاء الاشياء في الخارج لا الاعيان وفي الذهن صور فقد تحقق محل النزاع بحيث لا يرتاب فيه
ويوافقه كلام المثبت وانما في كلامه ما يستطاع عليه فلا بد من ان تحريره عسير جدا انتهى كلام
الشارح الموافق فالى ما ذكرنا اشار المصنف بقوله وهو اي الوجود ينقسم الى الخارجي والذهني اي
يشتمل على مجموع القسمين حيث ان كلا منهما ثابت ومحقق ولا اي وان لم ينقسم اليهما ولم يشتمل على المجموع
بل كان الواقع هو الخارجي فقط دون الذهني بطلت الحقيقية اي هذا القسم من القضايا استدل
مثبتوا الوجود الذهني بوجوه ثلثة الاول ما اشار اليه المصنف وتقريره يستدعي تقديم مقدمة
هي ان القضية قد تؤخذ خارجية وهي التي حكم فيها على افراد موضوعها الموجود في الخارج محققة كقولنا
حركة الفلك اسرع وانما غربية وكقولنا هلكت الماشية وقد تؤخذ ذهنية وهي التي حكم فيها على الافراد
الذهنية فقط كقولنا الكلي اما ذاتي او عرضي والذاتي جنس او فصل والوجود اما مجرد عن الماهية
او قائم بها وقد يؤخذ حقيقية وهي التي حكم فيها على الافراد الموجودة محققة كانت او مقدرة كقولنا
كل جسم متناه او حادث واما مركب نحو بسيط الى غير ذلك من القضايا المستعملة في العلوم فان الحكم
فيها غير مقصور على الافراد المحققة الوجود قطعا اذا عرفت ذلك فنقول قال شارح المقاصد
في تقرير هذا الدليل ان من القضايا موجبة حقيقية وهي يستدعي وجود الموضوع ضرورة وليس
في الخارج اصلا كقولنا العنقاء حيوان وعلى تقدير الوجود لا ينحصر الاحكام في الافراد الخارجية
في القضايا المستعملة في العلوم فالحكم على جميع الافراد لا يكون الا باعتبار الوجود في الذهن انتهى
فتحقق الحقيقية بالموجبة الكلية كما ترى وتبعه المحقق الشريف فقال في شرح كلام المصنف في الحكم

في الحقيقية

في الحقيقية الكلية على جميع ما هو في نفس الامر فرد للكلي الواقع صنوانا سواء كان ذلك الفرد موجودا
في الخارج او لا فاذا قلت كل مثلث فان زواياه متساوية لقائمتين على انها قضية حقيقية
كان الحكم متناولا لجميع ما صدق عليه في نفس الامر انه مثلث لا مقصورا على المثلثات الموجودة في
الخارج في احد الازمنة بل يتناول ايضا ويتناول ما عداها مما لم يوجد في شيء من الازمنة اصلا من الافراد
التي يصدق المثلث عليها في حد انفسها فظهر ان الحكم فيها يتناول ما ليس بموجود في الخارج اصلا
فلو لم يكن له وجود ذاتي لم يصدق الايجاب عليه ضرورة فلو لم تحقق الوجود الذهني كانت الاحكام
الايجابية الكلية كلها باطلة قطعا انتهى وهذا معنى ما قيل من ان اللازم مما ذكره ابطال
الحقيقة التي لا وجود لموضوعها في الخارج لا ابطال كل الحقيقيات الذي هو مدعاه اللهم الا ان
يحمل الموجبة الجزئية داخلة في المدعى يعني تخص الدعوى بالموجبة الكلية اقول فظهر من
مجموع ما نقلنا انهم خصصوا الحقيقية بالموجبة الكلية وان المراد من بطلان الحقيقة هو بطلان
اعتبارها اي يلزم ان يكون اعتبار القضية الحقيقية واخذها قضية عليها باطلا اصلا
بلا فائدة حيث لا تصدق فيما لا وجود لموضوعها اصلا وينحصر الحكم فيها على الافراد الموجودة في
الخارج فيما كان لموضوعه وجود فيسمى القضية الخارجية غاية الحقيقة ويصير اعتبار الحقيقية
لغوا محضا والمحقق الدواني حمل البطلان على الكذب فاعترض على هذا الدليل بعد التخصيص بالكلية
بانه على تقدير انحصار الوجود في الخارج لا يلزم كذب الحقيقية الكلية فان معناها على ما علم من
تفسيرها الحكم على جميع ما هو فرد له بحسب نفس الامر وعلى هذا التقدير يكون جميع افراد الخارجية جميعا
هو فرد له في نفس الامر فاذا تصدق جميع الافراد الخارجية وجميع الافراد الذهنية يعني جميع الافراد
الموجودة في الخارج وغير الموجودة في الخارج لئلا يلزم المصادرة كما قيل لكان كما ذكر لكن ليس كذلك
على انه لو كان كذلك على الحكم لم يصدق الحقيقية فيما ليس له فرد خارجي انتهى اقول الافراد النفس
الامرية لا يمكن ان ينحصر في مادة من المواد في الافراد الخارجية فان المراد من الافراد النفس الامرية
ما يكون فردا لماهيتها مع قطع النظر عن الوجودين فالحكم المثلث مطرد على جميع ما هو فرد لماهية

بالجملة صدق الحكم على جميع ما هو فرد في نفس الامر غاية ما في الباب ان يكون الحقيقية مساوية للخارجية نعم لو كان معناها الحكم على جميع الافراد الخارجية لم

سواء اعتبر بوجود احد الوجودين او لا كيف وتقرر الماهية متقدم بالماهية على تقرر الوجود كما سياتي
وهو ايضا معترف به والفرد انما يكون للماهية لا للوجود واما ما ليس له وجود خارجي فلا يتحقق هناك
الحقيقة بهذا المعنى بل بمعنى آخر كما ياتي عن قريب ثم قال والمحقق يحكي ان من قول المصنف لا بطلان الحقيقة
انه لم يتحقق هذا القسم من القضية بمعنى انه لا يكون الاعتبار مفيدة فيرتفع هذا القسم بالكلية اقول لقد عرفت
الظ من كلام من يستحق طعنه لا ان فلا وجه للاعتراض عليهم ثم التوجيه بما هو الظ من كلامهم وسياقه ثم
انه اورد عليه بان غاية الكلام ان اعتبارهم القضية الحقيقية بهذا المعنى مبني على اعتقادهم ثبوت
الوجود الذهني وليس في اعتقادهم ذلك دليل عليه بل الكلام في طلب علة ذهابهم اليه اقول
هذا مدفوع بانه انما يكون اعتبارهم مبنيا على اعتقادهم لو كان معنى الحقيقية هو الحكم على الافراد
الخارجية والذهنية وليس كذلك بل معناها الحكم على جميع الافراد بحسب نفس الامر من غير التفات الى
خصوص الوجود الخارجي والذهني وان التفت فالى مجرد الوجود في الخارج ولا وجود فيها الا الى
خصوص الوجود الذهني فانا نعلم قطعا ان في مثال زوايا المثلث مثلا يجزم بعموم الحكم لجميع الافراد
في نفس الامر ولا يخطر ببالنا خصوص الافراد الذهني بالجزم بذلك وان لم يكن قائلين بالوجود
الذهني بل مع القول بعدمه ايضا غاية الامر ان يخطر الوجود في الخارج والا وجود فيه ثم ان قوله
اذا علمت معنى الحقيقية والمراد من البطلان كما ذكرنا وتاملت حق التامل ظهر لك انه لا حاجة
الى التخصيص بالكلية بل يكفي الايجاب فقط اذ يلزم ح على تقدير نفي الوجود الذهني بطلان الحقيقية
كلية وجزئية لان الجزئية في القضية الجزئية انما هو البعض الغير المعين فكل بعض من الابعاض
اذا اخذ على نحو الحقيقة يكون له افراد موجودة وافراد غير موجودة فلو لم يكن الوجود الذهني ثابتا
لزم الانحصار على الافراد الموجودة الخارج فلم يبق فرق بين الجزئية الحقيقية وبين الجزئية
الخارجية ولم يكن لاعتبارها حقيقة فائدة فيلزم بطلان الحقيقة مطلقا وهو المطلوب
فان قلت من القضايا ما ليس يصح ان موضوعها فرد ذهني بل ينحصر افراده في الامر الخارجي كقضية
الواجب بالذات والوجود الخارجي فانها لا يصدق ان بالنظر الا على الامر الخارجي وح تحقق

الحقيقية

الحقيقية الموجبة الكلية قلت ذلك ايضا مبني على توهم الكذب من البطلان فاذا تذكرت ما ذكر
من معنى الحقيقية والمراد من البطلان اندفع ذلك على ان المراد بالافراد الذهنية هو الافراد المقدرة
على ان يكون الذهن ظرفا للوجود الفرضي اعني الوجود الذي هو نفس الفرض والتقدير للذهن لا الوجود
الذي يكون الافراد على تقدير وجودها في نفس الامر موجودة به وليس المفهوم الوجودي والواجب
بالذات والوجود الخارجي فرد بالمعنى الثاني لا بالمعنى الاول فليتفطن ثم ان صاحب المواقف قرر هذا
الدليل بانه لولا الوجود الذهني لم يكن اخذ القضية حقيقة للموضوع والتالي باطل فاذا قلنا
الممتنع معدوم فلا نريد به قطعا ان الممتنع في الخارج معدوم فيه بل نريد به ان الافراد المعقولة
للممتنع من الافراد المعقولة للمعدوم واعترض عليه شارح المقاصد بان قولنا الممتنع معدوم ليس
قضية حقيقية في اصطلاح القوم والجواب عنه ان المراد من الحقيقة هيهنا ان الحكم فيها
على ما يصدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدرا
ولا يكون موجودا فيه اصلا لا المقدرة بل الشرط وجود الحكم جميعا على الافراد الخارجية اما
محققة او مقدرة لكن يرد عليه ان مفهوم المعدوم امر سلبي هذا حاصل ما ذكر شارح
المواقف وهذا ما وهن لان آنفا وانت خبير بان تقرير شارح المقاصد اولا ناظر الى تقرير المواقف
لكن بتغيير الى ما يصير الحكم فيه ايجابا واخرا ناظر الى كلام المص الوجه الثاني انا نحكم حكما ايجابيا
على ما لا تحقق له في الخارج اصلا كقولنا اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما ومغاير لا اجتماع
الضدين ونحو ذلك ومعنى الايجاب الحكم بثبوت امر لامر وثبوت الشيء لما لا ثبوت له في نفس
الامر بديهي الاستحالة فيلزم ثبوت الممتنعات ليصح هذه الاحكام واذ ليس في الخارج
ففي الذهن تقرير آخر ان من الموجبات ما لا تحقق لموضوعه في الخارج والموجبة يستدعي
وجود الموضوع في الجملة فيكون في الذهن وما بقي انا نحكم على الممتنعات باحكام ثبوتية
فمعناها احكام ايجابية فلا يرد عليه انا نريد الثبوت في الخارج فما لا وفي الذهن فمصادرة
على انه يجوز ان يقال المراد الثبوت في الجملة وكونه منحصرا في الخارج والذهني لا يستلزم ان يراد

احدهما ليلزم المحال او المصادرة كذا في شرح المقاصد واعلم ان هذا الايراد قد يورد باعتبار الاثبات وقد يورد
باعتبار الثبوت وعلى الاول تقريره بانك ان زعمت انك توجب او تثبت تلك الاحكام في الخارج للموضوع
المذكور فذلك باطل قطعا لان صدق مثل هذا الحكم موقوف على وجود الموضوع في الخارج وان زعمت
انك تثبتها له في الذهن فتلك مصادرة وعلى الثاني تقريره بانك اذا اردت بالاحكام الثبوتية
احكاما وامورا ثابتة في الخارج فلا نسلم انا نحكم بها على ما لا وجود له في الخارج ولو سلم وجب ان يكون
المحكوم عليه موجودا في الخارج وان اردت بها امورا ثابتة في الذهن فتلك مصادرة والايراد المنقول
ظ في الاثنان فلا يتم الجواب الاول بايجاب بالجواب الثاني وقد يجاب بان المراد بالثبوتية ما ليس
السلب داخلا في مفهومها احترازا عن الموجبة السالبة المحمول فان صدقها لا يتوقف وجود موضوعها
لان حقيقتها راجعة الى معنى السالبة ضرورة ان انتفاء شيء عن آخر يستلزم اتصاف الآخر بانتفاء
شيء منه وبالعكس بل الاحتياج منها الا باعتبار فلا شك ان صدق السالبة لا يتوقف وجود الموضوع
وكذا ما يلازمها وان كانت الامور المحمولة ثبوتية لا سلب في مفهومها كان الحكم بها ايجابا حقيقيا
لا راجعا الى السلب والتحقيق ان سالبة المحمول لا تتوقف وجود الموضوع بمعنى ان نفس المحمول السلبي لا يتوقف
ذلك لما ذكر وامر بعد ذلك المحمول السلبي بالموضوع وايجابه له فيتوقف وجود الموضوع لا محالة وان كان
المعتبر هو الايجاب فلا فرق بين ان يكون المحمول سلبيا او غيره فلا يرد هذا الجواب بل لا حاجة
الى اعتبار الثبوت في نفس الامر المحمول له والمعتبر هو اعتبار الايجاب والايجاب سواء كانت المثبت وجوديا
او سلبيا وان اعتبر في الجواب عن الايراد المتوجه اليه هو الاول اعني ثاني جوابي شارح المقاصد
فح يظهر اتجاه اورادها ايضا عليه لان معناه ان المراد من الاحكام الثبوتية هو الاحكام الايجابية
سواء كانت الامور المحكوم بها ثبوتية او سلبية واعترض ايضا بانك ان اردت بالوجود
الخارجي ما ليس في قوتنا المدركة فلا نسلم انا نحكم على امور لا وجود لها في الخارج بل كلما نحكم عليه
فهو ثابت في الجملة في العالم الخارجي فالمفهومات بامرها ثابتة خارجة عن قوانا المدركة فيكون
موجودة في الخارج بالمعنى المذكور واردت به ما ليس في قوة ادراكية مطلقا التزمنا وجودها

في المدارك

في المدارك العالية ويكون التفات مداركنا الى تلك المدارك كافيا في ان يحكم عليه والجواب انا لا نريد
بالوجود الذهني لا وجودا غير اصيل لا يترتب عليه الآثار كما عرفت سواء كان في مداركنا او مدارك اخر
خارجة عنا فان قيل هذا الدليل منقوض بانا قد نحكم على المجهول الحقيقي بعد انعدامه حكما ايجابيا صادقا
مثل انه معلوم لنا واذ ليس في الخارج فهو في الذهن فيلزم ان يكون المجهول الخارجي وصورته الذهنية
شخصا واحدا وليس كذلك ضرورة انهما شخصان غاية الامر ان يكونا من نوع واحد قلنا المعلوم بالذات
هو الصورة الذهنية سواء كان ذو الصورة موجودا او معدوما والموجود الخارجي ليس بمعلوم الا
بالعرض فكلما نحكم به على الموجود الخارجي فانما نحكم به بالذات على الصورة الذهنية وقد تقرر ان
الحكم الى الموجود في الخارج وان اردت انا نحكم على صورته بعد انعدامه على وجه يشير الحكم منا اليه
فهم اذ ذلك فرع وجوده وان اردت انا نحكم عليها حكما لا يشير اليه او يشير اليه حال وجوده فذلك
مسلم ولا يستلزم وجوده بعد انعدامه الوجه الثالث قال في المواقف ان من المفهومات ما هو
كلي يتصف بالكلية التي هي صفة ثبوتية فلا بد ان يكون الموصوف بها موجودا وليس في الخارج
لان كل موجود في الخارج فهو متشخص فيكون في الذهن واورد عليه بمنع كون الكلية ثبوتية بل
هي سلبية لانها عدم المنع من فرض الشركة قواه شارح المقاصد بان الكلي مفهوم وكل مفهوم ما
يشبه ضرورة تميزه عند العقل فالكلي ما ثبت ليس في الخارج لان كل ما هو في الخارج فهو متشخص فيكون
في الذهن فلا يرد عليه ذلك الايراد لان المفهومية ثبوتية لا محالة ويرد عليه التقدير بين وان
هذا داخل في الوجه الثاني فلا وجه لجعله وجها عليحدة فان قيل على الوجوه الثلثة لا نم ان
الايجاب يقتضي وجود الموضوع قولكم ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته في نفسه قلنا معنى الايجاب
انه ما صدق عليه الموضوع ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر لامر بمعنى الوجود
والتحقق فيه وانما ذلك يجب لا لعبارة وعلى اعتبار الوجود الذهني وهو نفس المتنازع فيه بل
اللازم هو تميز الموضوع والمحمول في العقل ولا نم ان التعقل بحصول الشيء في العقل والاكتفاء العلم
بالشيء كافيا في اثبات المطلوب اعني انه لا بد في فهم الشيء وتعقله وتميزه عند العقل من تعلق بين العاقل

والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول
او عن صفة ذات اضافية والتعلق بين العاقل والمعدوم الصريح بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت في الجملة
وان ليس في الخارج ففي الذهن وقد يجعل هذا استدلالا على جهة بذاتي انا نتصور امورا لا وجود لها في الخارج
فلا بد في فهم الشيء وتصوره لنا من امر الكلام قال سيد المدققين وتوجيهه ان موجودية الماهية مشتركة على
سابوا وهما انها قابلة لثبوت ذاتياتها لها في نفس الامر كما صرح به المحقق مصارع الصارع وايضا
بديهة العقل يشهد بان الماهية ما لم يكن لها ضرب من الوجود لم يكن صفة اصلا بل لا يكون في هذا المرتبة
موجودة بالتعقل ولا شيء من الاشياء بعكس تعلق بها العاقل ثم قال ولا ينفي ذلك ان يعين العاقل معدوما
باقتضائه امرا كذا لو كان كما يعين الواجد باستدعائه امورا واحكاما مع تعيين ذلك المعدوم ويجوز
ان يتعلق به العاقل قبل وجوده فان ظهر ذلك فانه مرقاة لمعرفة كيفية علمه تعالى بالمعدومات
انتهى وفيه كلام لعلك ستطلع انشاء تعالى وجواب الجواب كما ترى جواب بتنقيح الدليل ورجوع الى الاستدلال
آخر فاول ان يجاب بان لا يجاب في قولنا هذا ان ليس معناه الا الحكم بثبوت ذلك لهذا بالضرورة كيف
والحمل الايجابي ليس الا الحكم بالثبوت الرابطي ومع ذلك مكابرة صريحة والموجود في الذهن انما هو الصورة
المخالفة في كثير من اللوازم اشارة الى الجواب عن مستمسكات النافين للوجود الذهني ادعى جمهور المتكلمين
فان بعضهم قائلون به وما كان مبنى الوجود الذهني على استلزام التعقل اياه وقيام الموجود الذهني
بالذهن اقتصر لما نعود على نفيه لوجوه الاول لو كان تصور الشيء مستلزما لحصوله في العقل
لزم تصور الحرارة والبرودة لاستقامة ولا خروج ان يكون الذهن حارا باردا استيعابا معوجا
وهو ظاهر فيه من اجتماع الضدين وانتصاف الذهن بما هو من خواص الاجسام الثاني انه يلزم ان
يحصل السماء مثلا بعظمها في العقل عند تعقلها في الخيال عند تخيلها وهو بطل بالضرورة الثالث
انه يلزم من تعقل المعدومات وجودها في الخارج لكونها موجودة في العقل الموجودة في الخارج
مع القطع بان الموجود في الموجود في الشيء موجود في ذلك الشيء كالماء الموجود في الكوز الموجود في
البيت والجواب عن الكل انه مبني على عدم التفرقة بين الوجود المتاصل الذي به الهوية العينية

وغيره

وغير المتاصل الذي به الصورة العقلية فان المتصف بالحرارة مثلا ما يقوم به هوية الحرارة لا صورتها
والتصاف انما هو بين هوية الحرارة والبرودة لا بين صورتيهما وكذا في الاستقامة والاعوجاج وامثال
ذلك والمعلوم بالضرورة استحالة حصوله في العقل والخيال هو هويات الصورات وامثالها لا صورها
والكلية والجزئية والوجود في الموجود في الشيء انما يكون موجودا في ذلك الشيء اذا كان الموجودان متاصلين
ويكون الموجودان هويتين كوجود الماء في الكوز والكوز في البيت بخلاف وجود المعلوم في الذهن
فان الحاصل في الذهن من المعدوم صورة الوجود غير متاصل ومن الذهن في الخارج هوية والوجود
متاصل وبالجملة فهوية الشيء اعني صورته العقلية مخالفة لهويته العينية في كثير من اللوازم
فان اللوازم قد يكون لوازم الماهية في الوجود الاصيل وقد يكون لوازم لها في الوجود الغير الاصيل
وقد يكون لوازم لها من حيث هي مع قطع النظر عن احد الوجودين فالموافقة بين الصورة والهوية
انما يجب في القسم الاخير بخلاف القسمين الاولين ومعنى المطابقة بين الصورة والهوية هو ان الصورة
اذا وجدت في الخارج كانت تلك الهوية والهوية اذا اجردت عن العوارض المشخصة واللواحق الغريبة
كانت تلك الصورة فلا يرد ان الصورة العقلية ان ساوت الصورة الخارجية لزم الحال الاول والا
لم يكن صورة لها فان قيل هذا الجواب عن الوجه الاول يختص بمن ادعى اتصاف الذهن
بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة ولو نسبت بلوازم الماهية كالزوجية والفردية
والصفات المعدومات كالاستقامة ونحوها لم يكن المتصور منه بهذا الجواب بل الجواب الحاسم لمادة الشبهة
هو ان يفرق بين الحصول في الذهن والقيام به والموجب لاتصاف شيء بشيء هو قيامه به لا حصوله
فيه فان حصول الشيء في الزمان والمكان لا يوجب اتصافهما به وبهذا الفرق يندفع ايضا الاشكال
قوي يرد على القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن لا باشباحها وهو ان مفهوم الحيوان
مثلا اذا وجد في الذهن فهنا امران احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر وهو
مفهوم الحيوان وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وهو من فعل العقل بالشيء الموجود
في الذهن الذي هو كلي وجوهر ومعلوم هو مفهوم الحيوان الذي شهد قائم بالذهن ان ماهيته الطريقية

ذلك هو معنى الوجود في الذهن والوجود في الخارج الذي هو جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم
الشيخ القائم بالذهن فلا اشكال واما على القول بحصول حقائق الاشياء انفسها في الذهن فيشكل ان
الوجود في الخارج الذي هو جزئي وعرض ما هو ايضا ليس على هذه الطريقة لا مفهوم الحيوان الذي هو
قائم به ومعلوم فعلى الفرق المذكور يكون مفهوم الحيوان حاصلا في الذهن لا قائما به والقائم به
هو صورته المطابقة له في الماهية من وجود الشيء في الذهن يلزم اتصاف الذهن بالعلم بل نفس الشيء
الذهن القائم بالذهن لا بنفس الشيء الذهني الحاصل فيه لا قائم به قلت اما الجواب عن لزوم اتصاف
الذهن بلوازم الماهية كالزوجية والفردية فهو ان لوازم الماهية انما هي من الامور الانتزاعية فمعنى
قيام الصفة الانتزاعية بالشيء واتصافه بها هو كون الشيء بحيث يصح ان ينتزع منه العقل
تلك الصفة ثم يصفه بها ثم ان الاثنين بالقياس الى الاربعة والخمسة متفاوتان ومعنى الوجود الحقيقي
للامر الانتزاعي هو كونه المنتزع منه بحيث يمكن ان ينتزع منه ذلك الامر فالزوجية الحاصلة في الذهن
مثلا بالقياس الى الاربعة الحاصلة فيه موجودة خارجية وبالقياس الى الذهن موجودة ذهنية فمعنى
اتصاف الشيء بالشيء انما هو قيامه به بحسب وجود العيني لا بحسب وجود الذهني واما الفرق
بين الحصول والقيام في الوجود الذهني فبطلانه مبني على ان الوجود الذهني انما هو على قيام الوجود الذهني
بالذهن كما اشرنا اليه لا على مجرد حصوله فيه من غير قيام به كيف ولو كان الوجود في الذهن هو
الحاصل فيه لا القائم به لزم من تصور العرض كالسواد مثلا بدون الموضوع ان يكون صورة السواد
الحاصلة في الذهن قائمة بذاتها لا بالموضوع فيكون لا جوهرا لان الجوهر جوهرية اذا وجدت في الخارج
كانت لا في الموضوع وهي في الخارج موجودة في الموضوع ولا معنى القيام بها في الذهن بذاتها لا في الموضوع
والعرض هو الموجود بالتبعية في الموضوع فلا يكون قيام صورة الجوهر بالذهن شاهدا على عدم الفرق
بين الحصول والقيام فان صورة الجوهر جوهر بوحدة فيه واما الاشكال الوارد على القائلين بوجود
الاشياء انفسها في الذهن فالجواب عنه ان في المثال المذكور مفهوم الحيوان من حيث هو شيء ومن حيث
الوجود في الذهن اعني القيام به شيء ومن حيث الوجود في خارج الذهن شيء ثالث فهو من حيث هو

والزوجية واما انها بالقياس الى الذهني
ليست هذه النسبة فان الذهن ليس بحيث
يمكن للعقل ان ينتزع منه الزوجية والفردية به
حتى يصف بها ح

معلوم

معلوم بالذات او جوهرا اي ماهية جوهر وكلي وموجود في الذهن ومن حيث خصوص الوجود في الذهني
علم ومن حيث القيام بالذهن الشخصي والصفوفية بعوارض ذلك الذهن جزئي وعرض من الكيفيات
النفسانية وموجود خارجي بالمعنى المقابل للموجود الخارجي لا انه موجود خارج الذهن معلوم بالعرض
وجزئي وشخصي من الجوهر وموجود في خارج الذهن وليس هو من حيث هو موجود في الذهن منفصلا
عما هو قائم بالذهن بل هذا القائم بالذهن اذا اعتبر من حيث هو فهو موجود في الذهن وجوهر واذا
اعتبر من حيث خصوص قيامه بالذهن فهو موجود خارجي وعرض فالمفهوم الحيوان مثلا فرد ان فرد
موجود خارج الذهن وفرد موجود في الذهن وقد عرض للفرد الموجود في الذهن ان قام بالذهن وذلك
لان هذا هو معنى الوجود في الذهن فالفرد الموجود في الخارج جوهر خارجي والفرد الموجود في الذهن
جوهر ذهني لكنه عرض خارجي ولا منافاة بين كون الشيء جوهرا ذهنيا وعرضا خارجيا لان معنى الجوهر
الذهني هو صورة مطابقة لموجود خارج الذهن لا في موضوع واذا كانت في الذهن في موضوع وهي العرض
الخارجي هو انه بالفعل موجود في موضوع وموجود في الخارج هو الذهن وان كان اذا كان لا في الذهن كان
لا في الموضوع وانما المنافاة بين كون الشيء جوهرا ذهنيا وعرضا ذهنيا او بين كونه جوهرا خارجيا
كخلاف فردي مفهوم السواد مثلا فان فرد الوجود في الذهن عرض ذهني كما انه عرض خارجي لان معنى
العرض الذهني هو انه صورة مطابقة لموجود خارج الذهن في موضوع وهي ايضا موجودة في موضوع
الذهن وهذا معنى ما قال المص قدس سره في شرح رسالة العلم من انه اذا سمينا الصور الذهنية
علوما فتلك الصور من حيث وجودها في الاذهان مساوية للهيئات المركبات ومن حيث كل
بعضها جواهر وبعضها اعراض لكن جواهرها جواهر ذاتية واعراضها اعراض ذاتية ذهنية
ومن حيث وجودها في الخارج فالجميع اعراض انتهى كلامه اعلى الله مقامه وقد اتضح مما ذكرنا ايضا
الشبهة في الهيئات الشاملة لقوله واما العلم فان فيه شبهة وذلك لان القائل ان يقول ان العلم
هو المكتسب من صورة الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر واعراض فان كانت صور
الاعراض اعراضا فصور الجواهر كيف يكون اعراضا فان الجوهر لذاته جوهر فهيئته جوهرا لا يكون

في موضوع البتة ومهيته محفوظة سواء ينسب الى ادراك لها او ينسب الى الوجود الخارجي فنقول ان
مهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود في الاعيان لا في موضوع وهذه الصفة موجودة في مهية الجواهر
العقولية فانها مهية من شانها ان يكون موجودة في الاعيان لان لا تكون في موضوع واما وجوده في
العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر ثم قال فان قيل قد جعلتم انها اذا كانت
عرضا وتارة جوهرا فقد منعتم هذا فنقول انا لسنا ننكر ان يكون مهية شيء يوجد في الاعيان محتاجا
الى موضوع ما وفيها لا يحتاج الى موضوع ما البتة ولم يمنع ان يكون معقول تلك المهية بعينه جوهرا
اي يكون موجودة في العقل لا مجردة عنه وقال ايضا في قاطيغورياس الشفا فاذا الاشياء في الاعيان
جواهر والمعقول الكلي ايضا جوهر اذ صح عليه انه مهية حقيقية في الوجود في الاعيان ان لا يكون في
الموضوع ليس لانه معقول الجوهر فان معقول الجوهر ما يشك في امره فظن به انه علم وعرض
بل كونه علما او عرضا امر عرضي لمهيته وهو العرض ذاتا مهية فمهية الجوهر والشارك في الجوهر
بمهيته جوهر ثم قال فكليات الجواهر جواهر في مهيتها انتهى كلام الشفاء ويتحقق ايضا على ما ذكرنا
ما نقل عن بعضهم من ان العلم باعتبار كيفيته وباعتبار من معقولة العلوم انتهى فالاعتبار الذي به
كيفيته هو قيام الصورة العلمية بالذهن ومحفوظيتها بالعوارض الذهنية والاعتبار الذي به
معقولة للعلوم هو اعتبار تلك الصور من حيث انها مطابقة لما اخذت عنه وحصلت عنه في الذهن
وبالجملة فالحاصل ان مغايرة الامر الاول والامر الثاني في الكلام الذي فرق بين الحصول والقيام انما
هي مغايرة المهية من حيث هي مع ما هو فرد لها فانها تتحد ان لا تتحد بالذات والوجود تستلزمان لا اعتبار
وكيف ولو كان متغايرين بالذات لكان ذلك هو القول بالنفي والمثال بما جعلا بين المذهبين ولم يقل
به احد فقيام الفرد بالموضوع مستلزم لقيام المهية به ومما يجب ان يعلم ان وجود الصورة العلمية
في الذهن وقيامها به انما هو وجود ذهني للعلوم الذي هو ذات الصورة وليس هو وجودا ذهنيا لنفس
هذه الصورة فان الوجود في الذهن هو ما يكون ذات صورة ومهية مجردة عن العوارض وعن وجود لا
الذي هو مبدأ آثاره ولوازمه قائمة بالذهن لا ما يكون هو مع عوارضه ولوازمه قائما بالذهن

مرة عرضا ومرة جوهرا حتى يكون في الاعيان صح

وتلك

وتلك الصورة القائمة بالذهن نفسها قائمة بالذهن ومع عوارضها من حيث كونها صورة لا صورة منها
مجردة عن عوارضها من حيث هي صورة فهي من حيث هي وباعتبار انها شيء ما من الاشياء له آثار واحكام
موجودة في الخارج فان الذهن اعني النفس الناطقة موجودة في الخارج وقد قامت بها تلك الصور وترتب
على تلك الصورة آثارها ولوازمها ولا شيء لوجودها خارجي لا ذلك وذلك كما ان تلفظ الحفظ بوجود
لفظ لذات زيد لكنه وجود خارجي لذلك اللفظ لا عين وكما ينقش هذا اللفظ في الكتابة وهو كتبي لهذا اللفظ
وجود خارجي لذلك النقش وح يظهر ان الصورة العلمية من حيث انها كيف حقيقة لا ساذجة وتشبيها للامور
الذهنية بالامور العينية كما ذهب اليه المحقق الدواني ولا انها مع كونها كيفا حقيقية موجودة ذهني لا شيء
ويمنع انحصار المقولات في الموجودات العينية كما ذهب اليه سيد المحققين المدققين وبذلك ينتفي وجود
الامر الثاني وكلام الشارح ولعمري ان ذلك بمعزل عن التحقيق وانما اطلبنا في هذا المقام لكونه من مزال
الافهام واعلم ان المشهور ان للقائلين بالوجود الذهني مذهبين احدهما القول بان معنى وجود الاشياء في الذهن
هو حصول صورها او اشباحها الموافقة لها في بعض العوارض في الذهن كالصور المنتقشة من الفرس مثلا
في الجدار وهذا القول للمتقدمين وثانيهما القول بان حقائق الاشياء ومهيتها حاصلة في الذهن وهذا
القول للمتأخرين فالاولون اذا قالوا صورة الشيء موجودة في الذهن اردوا بها شبحه وشبهه ولا يريدون
بها حقيقة الشيء ومهيته ولست خبيرا بان الوجوه الدالة على ثبوت الوجود الذهني عائد لا لنفس
على وجود حقائق الاشياء ومهياتها في الذهن لا الامر المغايرة لها في المهية الموافق لها في بعض الاعراض
فان الحكم على شيء انما يستدعي وجود ذلك الشيء وثبوته لا ثبوت امر مغاير له وان وافقه في بعض الاعراض
فالحق ان مهيات الاشياء في الذهن ما لم يظهر عنها آثارها ولم يصدر عنها احكامها اطلق العدم
عليها لفظ الاشياء لا لان شبح الشيء لا يصدر عنه آثار ذلك الشيء لا انه قائلون بحصول الاشياء في الذهن
هناك مذهبين المسألة الخامسة في ان الوجود ليس امرا ينضم الى المهية فيتحقق به المهية
بل هو نفس تحقق المهية وحصولها وكونها كما اشرنا اليه فيما سبق واليه اشار المص بقوله وليس
الوجود معنى به تحصل المهية في العين بل الحصول وهذا ما ذهب اليه جماعة من اتباع المشائين

اشارة

من كون الوجود صفة موجودة في الخارج منضمة الى الماهية فكون الماهية موجودة بها فتنعدم الحيثية الذاتية
والصادر من الجاعل بالحقيقة انما هو الوجود والماهية من حيث هي ليست مجعولة ومن حيث الاتصاف بالوجود
مجعولة بالعرض وهذا المذهب سخيف جدا وقد ابطله الشيخ الاشراقي في كتابه بالاشراق بوجوه لا مزيد عليه
وحاصله ان ثبوت الصفة العينية للموصوف يتوقف على ثبوت الموصوف في العين فيلزم كون الماهية موجودة
في الخارج وايضا لو كان الوجود موجودا في الخارج فاما بوجود غيره فيلزم التسلسل في الوجودات واما بوجود نفسه
فيلزم ان لا يكون حمل الوجود على الوجود غيره بمعنى واحد مفهوم منه انه نفس الوجود وفي بعض الشروح انه
الوجود والحال انه لا يطلق على الكل الا بمعنى واحد ومستندهم هو ان الماهية لو لم ينضم اليها امر من الجاعل
فهي على العدم وجوابه انكم زعمتم ماهية في الخارج ثم ينضم الجاعل الوجود اليها وهذا ابطال لان الماهية
اذا كانت موجودة لا ينضم اليها من الوجود لا كون الماهية فاي حاجة الى ضم الوجود اليها بل نفس الماهية اعني
من الجاعل فكانت في الخارج بعين الصدور وهو وجودها والمص قدس سره اشار بهذا الكلام الى انه لا حاجة
في ابطال ذلك المذهب الى هذه المؤنة بل يكفي ان يقال لا نسلم ولا نفهم من الوجود لا كون الماهية وحصولها
بالضرورة لا امر ينضم الى الماهية فتصير موجودة فلو انضم اليها امر من الجاعل لا يكون ذلك الامر وجودا بالمفهوم
المتنازع فيه ولا ينبغي ان يتوهم المناقشة بين ما ذكره هيهنا وبين ما اشار اليه سابقا او سيأتي تحقيقه من كون الوجود
عند الحكماء ذوات حقيقية ان ليست تلك الاذات عندهم ما ينضم الى الماهية فتصير موجودة به بل ادعى
الا كون خاصة للماهيات المتخالفة كل منها نفس كونها ماهية مخصوصة كما ستعرفه ان شاء الله تعالى
المسألة السادسة ان الماهية لا تتحرك في الوجود الى الزيادة والنقصان ولا الى الشدة والضعف
واليه اشار المص بقوله ولا تزايد فيه اي في الوجود ولا اشتداد فالتزايد في الوجود هو حركة الماهية
متوجهة من وجود ناقص الى وجود زائد منه وعكس ذلك هو التنقص اعني حركة الماهية متوجهة من وجود
زائد الى النقص والاشتداد في الوجود هو حركة الماهية من وجود ضعيف الى وجود اشد منه وعكس ذلك
هو تضعف اعني حركة الماهية من وجود شديد الى وجود اضعف منه وهذا اعني التزايد في الشيء
والاشتداد فيه غير الزيادة والنقص والشدة والضعف اعني كون الشيء ناقصا او زائدا

او ضعيفا

او ضعيفا او شديدا فان معناه ان يكون فرد من الشيء ناقصا او ضعيفا وفرد آخر منه زائدا او شديدا
وجواز ذلك في الشيء لا يستلزم جواز حركة شيء آخر فيه من فرد الى فرد آخر ولهذا جوزوا ان يكون
الوجود ذا شدة وضعف وزيادة ونقص على ما يأتي من ان الوجود يقول بالتشكيك على الزعوم بجواز
ان يقبل الوجود التزايد والاشتداد ولا التقوم والتضمن والدليل على ذلك هو ان الحركة في كل
شيء معناها ان يكون المتحرك متقوما بوجود من دون ذلك الشيء وباقيا بعينه ويتوارد عليه في كل
آن من الآنات المفروضة في زمان الحركة فرد من افراد ذلك الشيء فان معنى حركة الجسم في الاين هو
ان الجسم موجود ومتقوم بدون الاين وباق بحاله من التقوم والتعين والوجود ويتوارد عليه
في كل آن اين آخر وكذا معنى حركة الماء في السخونة هو ان الماء باق بعينه ويتبدل عليه في كل آن
فرد من السخونة وظ ان مثل ذلك التبدل والتوارد لا يمكن في الماهية بالقياس الى الوجود فان
الماهية لا تتصور كونها متقومة وموجودة وباقية من دون الوجود ليتصور توارد الوجود عليها
ولهذا السبب لا يمكن ايضا ان يتحرك الهيولى في الصورة فان ليس لها تقوم بدون الصورة ليمكن
توارد الصورة عليها ومن ذلك ظهر انه لا يمكن الازدياد والنقص والاشتداد والتضعف
في الجوهر والماهية والذاتي وبالجملة وكل ما لا يمكن تقوم الموضوع بدونه وذلك يعرف كون الشيء
منها غير قابل للتشكيك كما عرفت وايضا ان الوجود ليس له فرد قائم بالماهية بمعنى كونه صفة موجودة
ممتازة عن الماهية بل هو مجرد كون الماهية وانما مغايرة وجود ووجود تنبع لمغايرة ماهية وجود له
كما سيأتي فلا تتصور تبدل الماهية في الوجود الا بعد تبدلها في نفسها او في تشخصها فلا يكون
باقية بعينها فان قيل على الوجه الاول الماهية لا تقوم بدون واحد من افراد الوجود كما ان الهيولى
انما تقوم بواحد من افراد الصورة فيجوز ان يتوارد على الماهية وجودات متعاقبة بحيث اذا انتفى
عن الماهية وجود في آن حصل لها في ذلك الآن بعينه وجود آخر اشد او ازيد او اضعف او انقص
وكذلك في الهيولى قلت وجود انما الموضوع في الحركة بعينه يستدعي اتحاد وجود بعينها مع الماهية بالضرورة
والا لكانت الماهية مع كل وجود من آخر منها فلا يكون باقية بعينها وكذا الحال في الهيولى

بالقياس الى الصورة وقد يجاب ايضا بان الحركة لما استلزمت ان يكون جميع الافراد المتوالية التي هي
واقعة فيها بالقوة لا بالفعل فاما ان يستقر المتحرك في واحد منها اكثر من آن فيلزم التعطل الحركة
ولا لا ان لا يكون في شيء منها الا آنا واحدا فيلزم تتالي الآنات وكون الامور الموجودة المترتبة الغير
المتناهية محصورة بين الحاضرين فلو تحركت الجهة في الوجود لزم ان يكون جميع افرادها حاضرة في
زمان الحركة بالقوة فيلزم كون الجهة حال الحركة في الوجود موجودة بالقوة لا بالفعل لا يقال يلزم
مما ذكرت من وجوب كون جميع افراد ما يقع فيه الحركة بالقوة ان لا يكون المتحرك في الاين مثلا اين
بالفعل وهو بطلان استلزام خلو الجسم عن اين ما لانه يجاب بانا لا نم بطلان ذلك فان التزم بالضرورة
عدم خلو الجسم عن جميع افراد الاين وعن المتوسط بين تلك الافراد معا وفي حال تلك الحركة ثبت
المتوسط بين تلك الافراد بالفعل وان لم يكن شيء منها بالفعل فان قلت لم لا يجوز بعضها بالقوة وبعضها
بالفعل وهو كل فرد يصل اليه المتحرك في آن مفروض ولا يلزم تتالي الآنات اذ كل آنين بينهما زمان
لا محالة قلت فيلزم كون الجهة في ذلك الزمان الذي بين ذينك الآنين موجودة بالقوة لا بالفعل
فتدبر **المسئلة السابعة** في ان الوجود خير محض لا شر فيه من حيث هو وجود واليه
اشار المص بقوله وهو اي الوجود خير محض هذه المقدمة ضرورية جدا فاذا كان فيها خفاء
فلعدم تحقق ماهية الخير والشر فيجب ان يكون ذكر ما لعله يدل به ذلك الخفاء فنقول لما كنا
عن ماهية الشيء الذي يعبر عنه الجمهور بالخير وعن ماهية الشيء الذي يعبرون عنه بالشر وقصدنا
عما خطر فيهما بالذات وعما نسبت اليهما بالعرض وجدنا الخير بالذات هو الوجود والشر بالذات
هو العدم بيان ذلك على ما قال المص اعلى الله مقامه في شرح الاشارات هو ان الشر يطلق على امور
عدمية من حيث هي عدمية شرة كفقد الكمال شيء ما من شانه ان يكون له مثل الحدة والفقر والجهل
وعلى امور وجودية كالكون كوجود ما يقتضي جهة التوجه الى كمال من الوصول اليه مثل البرد المفسد
للثمار والسحاب الذي يمنع القصار عن عمله وكافعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق
الرذيلة مثل الجبن والبخل وكالآلام والغموم وغير ذلك واذا تأملنا في ذلك وجدنا البرد في نفسه

من حيث

من حيث هو كيفية ما اذ بالقياس الى علته الموجبة له ليس بشر بل هو كمال من الكمالات انما هو
شر بالقياس الى الثمار لافساده اياها فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها والبرد
انما صار شرا بالعرض لاقتضائه ذلك وكذا السحاب وايضا القتل ليس شرا من حيث ان القاتل كان
قادرا عليه ولا من حيث ان الآلة كانت قاطعة ولا من حيث ان العضو المقتول كان قابلا للقطع بل
من حيث انه ازال الحيوة عن ذلك الشخص وهو قيد عدمي وباقي القيود الوجودية خيرات وايضا
الظلم والزنا ليسا من حيث هما امران يصدران عن قوتين كالغضبية والشهوية مثلا شرا بل هما
من تلك الحيثية كمالان لتينك القوتين انما يكونان شرا بالقياس الى الحظوظ والى السياسة
المدنية او الى نفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان تلك
الاشياء كما له وانما اطلق على اسبابه بالعرض لتاديتها الى ذلك كذلك القول في الاخلاق التي هي
مباديها وكذلك الآلام فانها ليست شرورا من حيث هي ادراكات للامور ولا من حيث وجود تلك
الامور في انفسها او صدورها عن عللها انما هي شرور بالقياس الى المتألم اما فقد لاختصاص بعض
من شانه ان يتصل اذا فقد حصل من ذلك ان الشرور في ماهية عدم وجود او عدم كمال
لوجود من حيث ذلك العدم غير لائق به او غير مؤد عنه وان الموجودات ليست من حيث هي
موجودات شرورا انما هي شرور بالقياس الى الاشياء المعادمة لكمالاتها لا لذواتها بل لكونها
مؤدية الى تلك الاعدام فظهر من التنقيح في هذه الاشكالات ان الوجود خير محض وان الشر ليس الا
العدم وان ايرادها ليس لاثبات هذه المقدمة وتعميمها بل للتنبيه عليها وتوضيحها فائدة
في اشارة ذلك ليست بتارة في شيء **المسئلة الثامنة** في نفي المضادة وانما قال عن
الوجود مع شيء من سائر الاشياء ليبقى مجرد ماهيته بدون المنافيات مع جميع المعقولات والى ذلك
اشار المص بقوله ولا مثل له ولا مثال له فحقق ماهيته مع المعقولات ولا ينافيها بيان
ذلك ان الضد وكذا المثل وكذا المثال يقال لما له ماهية ويكون مشاركا غيره في الموضوع ولا يجتمعان
فيه او في تمام الماهية او غير مشارك لشيء من الوجهين والوجود ليس بماهية اصلا بل هو تحقق

الهية وكونها فاذا اعتبر التحقق من حيث انه شئ من الاشياء ومفهوم من المفهومات لا يكون بذلك
الاعتبار تحقق ماهيته بل يكون هو ماهيته فالوجود من حيث هو ليس بماهية ليتحقق كونها
ضدا او مثلا او مخالفا لغيرها او من حيث هو مفهوم من المفهومات تتصور فيه ذلك لكنه ليس بضد
او مثل شئ من المعقولات اما انه ليس بضد فلان الوجود مقابل في الضد والوجود ليس له وجود واما انه
ليس بمثل فلان الوجود قائم بمحل لا محالة فما هو مثل له يكون في محل ايضا اذ حكم الامثال واحد والمفروض
وكلاهما موجود فيلزم اجتماع المثلين في محل ما هو مماثل الوجود بل يخالف لها اذ لا مانع من الحاق
من هذه الحيثية واما ثبت المخالفة من نفي المضادة والمماثلة لان النسبة بين الثلاثة محصورة
في هذه الثلاثة فاذا تلك الاثبات بثبت واحدة منها ولما كانت المنافاة اعم من المضادة ومن نفي
الضد لا يلزم نفي المنافاة ومن اثبات المخالفة يتوهم ثبوت المنافاة لكونهما مما يجتمعان وهو ليس
بواقع صرح بنفي المنافات ايضا بقوله ولا ينافيها فان الوجود المطلق الذي الكلام فيه يعرض لكل
شئ حتى لنفسه من حيث انه معقول حتى لنقيضه اعني العدم من حيث كلي والمنافي لا يمكن ان يعرض
لما هو منافي له **المسئلة الرابعة** في ان المعدوم ليس بشئ وان الشيئية مساوقة للوجود
يعني ان كل موجود شئ وبالعكس كما ذهب اليه الحكماء واكثر المتكلمين ولفظ المساوقة يستعمل
فيما يتحد في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين والمساوات فيكونا متباينين ولهم تردد
في ترادف لفظي الوجود والشيئية بل ربما يدعى تغايره بناء على ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة
مغايرة لفائدة قولنا السواد شئ وايضا يستعمل احدهما فيما لا يستعمل فيه الاخر اذ يقال
وجود الماهية من العوارض ولا يقال شيئيتها من العوارض وهي واجبة الوجود وممكنة الوجود
ولا يقال هي واجبة الشيئية وممكنة الشيئية وخالف في هذه المسئلة الكرامية والمعتزلة وذهبوا الى
ان المعدوم الممكن شئ اي ثابت متقرر في الخارج متقرر عن صفة الوجود فعندهم الثبوت والتقرر
اعم من الوجود ومساوق للشيئية بخلاف المعدوم الممتنع فانه عندهم منفي وليس بثابت فالمنفي
عندهم اخص من المعدوم ومقابل للثبوت قال الامام هذه المسئلة اي القول بان المعدوم شئ

متفرع

متفرع على القول بزيادة الوجود على الماهية فان القائل باتحادهما لا يمكنه القول بها وقيل يمكن
ان يعكس فان من قال بها يجب عليه القول بزيادة الوجود قطعا فتدبر ثم ان الحق ان الدعوى
اعني امتناع كون الماهية متقررة في الخارج منفكة عن الوجود بديهية غير محتاجة الى الاستدلال
بعد ملاحظة ما معنى من لفظ الوجود فان بعد ملاحظة ان المراد من الوجود انما هو مجرد تحقق
الماهية وكونها لا امر زائد عليه لا يجال لتجويز ان تكون الماهية في الخارج بلا كون فيه ولو
جوزه مجوز بعد تلك الملاحظة نسب كابر عقله والى هذا اشار المص بقوله وبساوقه اي الوجود
الشيئية فلا يتحقق اي الشيئية بدونه اي بدون الوجود والمنازع مكابر مقتضى عقله فان قيل
مذهب المعتزلة ان التقرر على ضربين احدهما تقرر الماهية في حد ذاتها وسموه ثبوتا ومقابله
نفيا وثانيهما تقررها بحيث يترتب عليها آثارها كاحراق النار وترطيب الماء وسموه وجودا
ومقابله عدما ويطلقون العدم على النفي ايضا والاول هو بازاء ما يسميه الحكماء وجودا ذهنيا
والثاني بازاء ما يسمونه وجودا خارجيا ويؤيده ما قيل ان المعتزلة انما وقفوا في اثبات المعدوم
في الخارج لبعض الوجود الذهني فهم يوافقون الحكماء في ان ثبوت الماهيات وتحققها على وجهين
لكنهم ينسبون الوجهين الى الخارج ويخصون الثبوت الذي لا يصدر عنها كسبا فآثارها بالممكنات
ولا يسمونه وجودا فان ارادوا ان تجويز كون ماهية المعدوم متقررة في الخارج بالمعنى الاول
مكابرة فظاهر انه ليس كذلك كيف وهذا التقرر مما اثبته الحكماء الا انهم لم ينسبوه الى الخارج بل الى
الذهن وان ارادوا التقرر بالمعنى الثاني فلا شك في كونه مكابرة لكن المعتزلة لم يجوزوه قلنا
ان المراد هو المعنى الاول وهو مكابرة ظاهرة من حيث نسبته الى الخارج اذ ابرق بديهة العقل
بين كون وكون بحسب الخارج بحيث يكون احدهما منشأ للآثار دون الاخر والفرق بين ذلك
الفرق مكابرة صريحة بل نقول لا فرق بين المعنى الاول والثاني ويلزم تجويز الثاني ايضا
ولا نسلم لزوم الى ما ذهب الحكماء اليه من الوجود الذهني لانه انما هو في قوة مدركة لا في الخارج
ولا استبعاد في الفرق بين الكون في القوة المدركة والكون في الخارج بكون احدهما منشأ للآثار دون الاخر

بل المعلوم عدمه بديهة في ذلك هو الفرق بين الكونين بحسب الخارج فقط واما قيل انهم انما لا يقولون فيه
لما وقع لاجله الحكماء في اثبات الوجود الذهني فيه انه لو كان كذلك لزم القول بثبوت الممتنعات ايضا في
الخارج وهم لا يقولون به لا يقال لا يمنع الحكماء ايضا اثبات الوجود الذهني لان مداره على انه لو لم
معنى الايجاب هو الحكم بثبوت امر لامر وان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وهما ثابتان المقدمتان لو تمتا
لدلت على ان المعدومات والممتنعات ثبوتا وتحققا في الخارج لا في القوة المدركة لانا نعلم قطعا ان اجتماع
النقيضين ورفع شريك الباري ممتنع ولم يوجد ذهنا ولا قوة مدركة اصلا فيحكم بتمثل المقدمتين يلزم
ثبوت النقيض الخارج وايضا الصدق هو مطابقة النسبة النفسية للنسبة الخارجية فصدق الحكمين
المذكورين يستدعي نسبتهما في الخارج ولا يكفي مجرد الثبوت في الذهن وما يقال من ان صحة الحكم مطابقة
لما في العقل الفعال فان صور جميع الموجودات واحكامها واكثر امور المعدومات والممتنعات واحكامها
مرتسمة فيه بطلان كل احد يعرفه فان قولنا اجتماع النقيضين رفع حق وصدق وان لم نتصور العقل
الفعال بل كان من تنكره وكذا ما يقال من ان كل نسبة ايجابية او سلبية من حيث كونها نتيجة الضرورية
او البرهان هي المرادة من النسبة الخارجية ومن حيث كونها مدلولة للخبر هي المرادة من النسبة النفسية
اي من حيث هي مدلولة للخبر مطابقة لنفسها من حيث هي نتيجة الضرورة او البرهان فصحتها من حيث هي
مدلولة للخبر انما هي باعتبار المطابقة وصحتها من حيث انتفسها الضرورة او البرهان انما هي كونها
نفس ما في الواقع وبذلك كان هذا القول عند انما هو جواب في تسليم الكلام الى الخبر لا انشاء من انه ان كان
نسبة خارج تطابقه او لا تطابقه فخبر والا فانشاء اذ على هذا الكلام يلزم ان لا يكون للضروريات
والحكم الذي تستنبط الحكم من البرهان خارج يطابقه فظهر ان ثبوت امر المعدومات والممتنعات
يستدعي ثبوتها في الخارج بل نقول على تقدير كون الايجاب هو ثبوت امر لامر فرعا على ثبوت المثبت له
يلزم ان لا يصدق ايجاب اصلا لانه لو ثبت آ مثلا لب لكان ب ثابتا وهذا الايجاب ايضا فرع
ثبوت ب ايضا ثابتا لب وهو فرع ثبوت ب قبل هذا الثبوت فيكون ذلك الثبوت ايضا ثابتا
لب وفرعا على ثبوت ثالث له وهكذا الى غير النهاية وهذه الثبوتات الغير المتناهية تحققت وان لم يوجد

قيل الايجاب ثبوت امر لامر وهما كان فرعه
وفيه الوجود الاطلاق وتحقق في الجملة
الموكب وثبوت ب انما هو شيء الى وثاقة
الموضوعية الحاكم في فرض ثبوت الى فاطلق
التسلسل بالاستحالة

قوة مدركة اصلا كما عرفت فيلزم تحققها في الخارج فيلزم التسلسل لا محالة لانا نقول على التقطع مع فرض
عدم الذهن والقوة المدركة لا يستلزم عدم الذهن والقوة المدركة كيف وفرض العدم
لا يستلزم العدم ولا جواز لجواز ان يكون محالا في نفس الامر وجواز الفرض لا يستلزم جواز المفروض وهذا
الاشكال انما نعلم بديهة ان طوفان نوح مثلا متقدم على بعثة موسى وان لم يكن ذلك وحركة وزمان
هو مقدارها وظاهر ان ذلك بديهة الوهم لا بديهة العقل فكذا هذا والحاصل ان ثبوت الموضوع في الحكمين
المذكورين يجب ان يكون باعتبار وجوده في القوى المذكورة وان لم يكن لنا علم بوجودها بل وان شككنا
وجودها وذلك لا يدل على عدمها في الواقع ليكون سالبا الوجود الموضوع فيها فليتفطن وبما هذا
ظهر بطلان ما ابطلت به القول الاول فان عدم تصورك العقل الفعال لا يستلزم عدم العقل الفعال
ولا يلزم في الحكم بصحة الحكم تصور العقل الفعال بعنوان كونه عقلا فعالا بل يكفي تصوره بعنوان كونه هو
الواقع ونفس الامر ومطابق الصواب واما ابطلت به القول الثاني فالجواب عنه ان تقسيم الكلام الى الخبر
والانشاء يقتضي ان يكون الكلام هي مدلولة للكلام الخبري من حيث انها مدلولة خارج ولا يقتضي ان
يكون الكلام نسبة مطلقا ومن اي جهة كانت خارج ويكفي في كون النسبة خارجية مجرد المغايرة لاعتبارية
لما هي مدلولة للخبر فكل نسبة سواء كانت ضرورية او نظرية من حيث هي مدلولة للخبر مطابقة بكسر الباء
ومن حيث مقتضاه الضرورة او النظر مطابق بفتح الباء فهي من الحيثية الاولى ذات خارج ومن الحيثية
الثانية نفس الخارج باعتبار ونفس الامر باعتبار آخر ولا النسبة لا يكفي كونها خارجية بمعنى كونها موجودة
خارج الذهن واذ ظهر بطلان جميع ما بني عليه وجوب كون ثبوت المثبت له في الاحكام الايجابية في الخارج
ظهر بطلان ما بني عليه ايضا هذا وسياتي ما يزيد لهذا المقام ايضا حاجة يتكلم في تحقيق معنى
نفس الامر انتهى ثم ان من جملة الدعوى اعني امتناع ثبوت المعدومات في الخارج نظرية استدل عليها
بوجوه مختلفة موجهة ووجوه مرتبة اما الوجوه الموجهة فاشار اليه تقريرا الاول انه لو كان المعدوم ثابتا
لامتنع تاثير القدرة في شيء من الممكنات واللازم باطل ضرورة واتفاقا بيان الملزوم ان التاثير اما في نفس
الذات وهي ازلية والازلية ينافي القدرية عند المتكلمين كافة واما في الوجود وهو ايضا باطل اذ الوجود

ليس بموجود ولا معدوم حتى يتصور تعلق القدرة والتأثير به اما عند القائلين بالحال فظاهر واما
عند غيرهم فلان الوجود لا يزيد عليه القسمة كما سيأتي وما لا اتصاف اي اتصاف الهوية بالوجود
وهو ايضا باطل لان الاتصاف نسبة في الخارج والا كان ثابتا فيه فكان متصفا بالثبوت فيه واتصافه
بالثبوت ايضا كان ثابتا فيه متصفا بالثبوت وهكذا الى غير النهاية وهو تسلسل اذ لا فرق في اجزاء
براهين ابطال التسلسل للموجودات في الخارج والثابتات فيه بالضرورة فاذا كان اتصافا منتفيا
في الخارج بالمعنى المتابد للثابت على ما هو مصطلحهم كان ممتنعا والممتنع غير مقدور بالاتفاق والى
ما ذكرنا اشار المص بقوله فكيف يتحقق الشيئية بعد نفي اثبات القدرة اي مع اثباتهم وجود القادر
المختار المؤثر في الممكنات بالقدرة والاختيار وكون الهوية ثبوتها ازلا غير متعلقة للقدرة ومع
انتفاء الاتصاف وكونه نسبة محضة او مختصا صرفا على زعمهم غير صالح لتعلق القدرة فالقول
بتحقق الشيئية بدون الوجود ينافي القول بثبوت القدرة مع انتفاء الاتصاف وانما لم يشترطوا الوجود
لكونه على تقدير كونه متعلقا لتأثير القدرة مستلزما لاتصاف الهوية بوصف اندفعي معقول كما مر
وتقريره الوجه الثاني من الاستدلال هو ان الوجودات مختلفة متناهية اتفاقا من المتكلمين لا جرم
براهين امتناع التسلسل مطلقا من غير اشتراط الاجتماع في الوجود والترتيب كما سيأتي مع عدم تعقل امر
زائد على الثبوت له مدخل في صحة جريان البراهين في الموجودات دون الثابتات اذ مناط
ذلك هو مطلق الكون والتقرر في الخارج وهو حاصل في كليهما واعتبار كون الوجود اخص
ومعتبرا فيه ما لا يعتبر فيه في الثبوت لا ينافي ذلك اذ لا مدخل لهذه الخصوصية في صحة اجراء
البراهين لا صحة فيلزمهم القول بانحصار الثابتات وتناهيها مع انه خلاف مذهبهم من القول
بثبوت اشياء غير متناهية في العدم الكلي بهية نوعية والى هذا الوجه اشار بقوله وانحصار
الوجود مع عدم التعقل الزائد واعلم ان الغرض من هذا الوجه هو بيان مناقضة بعض احكامهم
لبعض فلا يرد انه لا يلزم من بطلان القول بعدم تناهيها بطلان القول بثبوتها واما
الوجوه المبنية فاربع الاول ان المعدوم متصف بالعدم الذي هو صفة نفي كونه رفعا للوجود

الذي

الذي هو ثبوت والمتصف بصفة النفي منفي كان المتصف بصفة الاثبات ثابت والجواب انه ان اريد
بصفة النفي صفة هي نفي في نفسه وسلب حتى يكون معنى المتصف به هو المنفي فلا نم ان كل معدوم
متصف بصفة النفي وانما يلزم لو كان العدم هو النفي وليس كذلك بل العدم عند لكونه نقيضا للوجود الذي
هو اخص من الثبوت وان اريد بها صفة هي نفس شيء وسلبه كاللاشيء واللاحدوث مثلا فنم
ان المتصف لا يلزم ان يكون منفيا كالواجب يتصف بكثير من الصفات السلبية اذ ليس معنى اتصاف
الوجود بالصفات العدمية كاتصاف المعدوم بالصفات الوجودية الثاني لو كان الذوات
ثابتة في العدم وعندكم ان ثبوتها ليس من غيرها كانت واجبة اذ لا معنى للواجب سوى هذا
فيلزم وجوب الممكنات وتعدد الواجب والجواب ان الواجب ما يستغني عن الغير في وجوده لا في
ثبوتها الذي هو اعم من الوجود الثالث ان الذوات الثابتة في العدم غير متناهية عندكم وهو
محال لان ما دخل في الوجود متناه بالاتفاق فالكل زائد على الباقي في العدم تعدد متناه والزائد على
الغير تعدد متناه بل الزائد على المتناهي يكون الباقي في العدم الذي هو جزء من الكل
المتناهي متناهيا والجواب انا لا نسلم ان الزائد على الغير تعدد متناه بل الزائد على المتناهي
تعدد متناه الرابع ان المعدوم اما مساو للنفي او اخص منه او اعم اذ لا تباين لظهور انتفائه
لا يقال لا يلزم صدق كل معدوم منفي فلا شيء من المنفي بثابت فلا شيء من المعدوم بثابت وعلى
الاخير لم يكن منفيا صرفا والا لما يتحقق بين العام والخاص تباين ثابتا وقد صدق على المنفي فيلزم
كونه ثابتا ضرورة انه ما صدق عليه كلي الثابت ثابتا وهو باطل والجواب انا لا نسلم انه اذا لم يكن
نفيا صرفا كان ثبوتا محضا لجواز ان يكون مفهوما بسيطا افراده ثابتا كالمعدومات الممكنة
وبعضها منفيا كالممتنعات وهذا كاف في الفرق مع انه لا يصدق ان كل معدوم
ثابت ليلزم كون المنفي ثابتا فهذه الوجوه لم يلتفت اليها المص لما ذكر ثم المعتزلة تمسكوا
في ثبوت المعدومات بوجوه الاول ان المعدوم متميز وكل متميز ثابت اما الصغرى فلانه
قد يكون معلوما فيتميز عن غير المعلوم ومقدورا فيتميز عن غير المقدور وغير المراد وما

واما الكبرى فلان التميز عند العقل لا يتصور الا بالاشارة العقلية وهو يقتضي ثبوت المشار اليه بالضرورة
والجواب عنه بالنقض بالحال لما النقض فاشار اليه المص بقوله ولو اقتضى التميز الثبوت لما كان
فان المتمانات كشريك الباري واجزاء النقيضين وكون الجسم في آن واحد في حيزين متميز عن
الاخر الموجودة مع انها منفية قطعا ومثل جبل من الياقوت وبحر من الزيبق الى غير ذلك من المركبات
الخيالية الممكنة متميزة بعضها عن بعض مع كونها منفية دفعا واما الحل فهو انه ان اريد ان
التميز يقتضي الثبوت في الخارج فم وانما يلزم لو كان التميز بحسب الخارج وان اريد الثبوت في الذهن
فلا نسلم الثاني ان المعدوم ممكن متصف بالامكان وكل ممكن ثابت لان الامكان وصف ثبوتي لما
سيأتي فيكون الموصوف به ثابتا كما مر والجواب بلا نم كون الامكان ثبوتيا بمعنى كونه ثابتا في الخارج بل هو
اعتباري عقلي يكفي ثبوت الموصوف به في العقل على انه منقوض بما وافقونا على امتناعه من المركبات
الخيالية كما مر والى هذا المنع والنقض اشار المص بقوله ولامكان اعتباري يعرض لما وافقونا على
امتناعه المسألة العاشرة في نفي الحال ذهب ابو هاشم واتباعه من المعتزلة ولم الحرمين
والقاضي ابو بكر من الاشاعرة الى ان المعلوم ان لم يكن له ثبوت في الخارج فهو المعدوم وان كان له
ثبوت في الخارج فاما باستقلاله وباعتبار ذاته فهو الموجود واما باعتبار التبعية لغيره فهو الحال
فالحال واسطة بين الموجود والمعدوم لانه عبارة عن صفة للموجود لا تكون موجودة ولا معدومة
مثل العالمية والقادرية ونحوهما والمراد بالصفة ما لا يعلم ولا يخبر عنه بالاستقلال بل بتبعية الغير
والذات بجانبها وهي لا تكون الا موجودة او معدومة بل لا معنى للموجود الا ذات لها صفة الوجود والصفة
لا تكون ذاتا فلا تكون موجودة فلذا قيدوا بالصفة واذا كانت صفة الوجود لا تكون معدومة ايضا
لكونها ثابتة في الخارج في الجملة في واسطة بين الموجود والمعدوم واحترزوا بقولهم للموجود عن
صفات المعدوم فانها تكون معدومة لا حالا ولا تقولهم لا موجودة عن الصفات الوجودية وبقولهم
ولا معدومة عن الصفات السلبية واعترض الكاتبي على هذا الحد الحال بانه لا يصح على مذهب
المعتزلة لانهم جعلوا الجوهرية من الاحوال مع انها حاصلة للذات حالتي الوجود والعدم وقال

شارح

شارح المقاصد انما يتم هذا الاعتراض لو ثبت ذلك من ابي هاشم والا فمن المعتزلة من لا يقول بالحال ومنهم
من يقول به لا على هذا الوجه وذهب بعضهم الى نفي الحال وانحصار المعلوم في الموجود والمعدوم فان الفردية
قاضية بذلك اذ لا تعقل من الثبوت الا الوجود ذهنا او خارجا ومن العدم الا نفي ذلك فالوجود
يرادف الثبوت والعدم يرادف النفي فلا واسطة بين الثابت والمنفي اتفاقا فامكن ايضا الوجود والعدم
والى ذلك اشار المص بقوله وهو اي الوجود يرادف الثبوت والعدم النفي فلا واسطة قال الصاحب
المواقف وبطلانه اي بطلان الحال بالمعنى الذي عرفت مرددي ما عرفت من ان الموجود ما له تحقق
والمعدوم ما ليس كذلك ولا واسطة بين النفي والاثبات فان اريد نفي ذلك اي نفي انه لا واسطة بين النفي
والاثبات وقصر اثبات الواسطة بينهما فهو مسلم وان اريد معنى آخر اي بان يفسر الوجود بما له
تحقق لها والعدم بما ليس بمتحقق فيصير هكذا ان واسطة بينهما هي ما يتحقق بها لم يكن النفي والاثبات في المنازعة
متوجهين الى معنى واحد انتهى كلام المواقف ثم ان المثبتين للحال فسروا بوجوه الاول ان الوجود ليس
بموجود ولا يساوي غيره في الوجود فيريد وجود عليه وتبعه كما مر ولا بمعدوم والا اتصف بنقيضه
والجواب عنه ما اشار المص بقوله والوجود لا يرد عليه القسمة فان الوجود كما عرفت انما هو كون
الشيء متحققا به وليس هو من حيث هو وجود كون للشيء شيء من الاشياء فلا يتصف من هذه الحيثية
بالكون او بنقيضه وانما المتصف بالكون او بنقيضه والمنقسم اليهما هو شيء من الاشياء واما
الوجود لا من حيث هو كون بل من حيث هو مفهوم في العقل وينتزع من الشيء اعني هذا المفهوم
الانتزاعي الحاصل في العقل بعد الانتزاع فهو شيء وقابل للاتصاف بالوجود والكون مطلقا او في
العقل فهو من هذه الحيثية ليس مما لا يتصف بالوجود او بنقيضه ليلزم كونه لا موجودا
ولا معدوما فيثبت الحالية من الحيثية الاولى اعني من حيث انه كون وتحقق للشيء ليس شيء من
الاشياء ولا يعقل نسبة الوجود او نقيضه اليه ليصح ان يقال انه من هذه الحيثية موجود او لا
موجود او بقي معدوم او لا معدوم وهذا هو المراد من عدم ورود القسمة عليه يعني ان الوجود ليس
من حيث هو وجود شيء من الاشياء ولا من شأنه قبول القسمة الى الوجود واللاوجود والاتصاف

باحدهما والذى سميتموه حالا هو شئ من الاشياء وتعقل نسبة الوجود واللاوجود اليه لكنه ليس بمتصف عندكم
باحدهما والحاصل ان الحال عندهم واسطة بين الموجود والمعدوم والواسطة يجب كونها بحيث تتصور
كونها احد الطرفين والوجود من حيث هو وجود لا يتصور كونه موجودا او معدوما فهو لا يمكن ان يكون
واسطة بينهما وعلى هذا التقرير الذى قررناه اندفع ما يوجه شارح المقاصد من ان هذا الجواب تسليم
للدعوى واعتراف بالواسطة وقد تدفع هذا التوهم بانه مدار حجتهم هذه على ان الوجود اما موجود واما معدوم
واما لا موجود ولا معدوم وهو لا لانه باطل فيصير الثالث قول الجواب على ان هذه المقسمة ذات
الاجزاء الثلثة خالية عن النفسية العقولية لان كل جزء منها يتوقف على تصور نسبته بحسب الحقيقة
لا بحسب الاعتبار والا لا يلزم التسلسل فلا يتم حجتهم بين الوجود ونفسه وان كان هذا الوجود على سبيل الاشتقاق
كالاتحاد وهى غير معقولة فلا لزام ان الوجود لا يرد عليه القسمة الى هذه الاجزاء الثلثة لكونها غير معقولة
فمن اين يلزم الاعتراف بالواسطة وقد يوجد كلام المص ايضا بعد اعتبار الاجزاء الثلثة بان الوجود لا يرد
عليه هذه القسمة الثلثة لكن القسم الثالث غير محتمل عقلا لما مر من ان الوجود يرادف الثبوت والعدم
النفى لكان ما لا يكون ثابتا ولا منفيا غير محتمل لكن ما لا يكون موجودا ولا معدوما وقد يوجه ايضا
بان القسمة الثنائية الحاصلة القسمة الواردة على الامر الثابت والوجود ليس بثابت على مذهبهم ايضا وتوجيه
ما ذكرنا واجاب الامام عن هذه الحجة باختيار ان الوجود معدوم فى الخارج ومنع استلزام انضمام الشئ
بنقيضه على سبيل الاشتقاق وتوجيهه انه يصدق على الوجود فى الذهن انه معدوم فى الخارج
ومن ثم منع ولا استحالة فيه وانما الاستحالة اجتماع الوجود والعدم فى محل واحد وثبوت احدهما
متصفا بالآخر وهذا احدهما مواطاة على الآخر واما انتزاع احدهما من الآخر فليس بمستحيل
واجيب ايضا باختيار ان الوجود موجود بوجود هو عينه وليس شئ الاستلزامه تقدم الماهية عليه
بالوجود كما مر سابقا وبالجملة هذه الشبهة ليست بتلك القوة التى توهمها الشارح المقاصد الثانى
ان الكلى الذى له جزئيات متحققة فى الخارج كالانسان ليس بموجود والا لكان شخصا فلا يكون
كليا ولا بمعدوم والا لكان جزءا من جزئياته الموجودة كزيد مثلا لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم والجواب

منه

منه ما اشار اليه المص بقوله والكلى ثابت ذهنا وتقريره ان الكلى وان كان جزءا من جزئياته الموجودة
فى الخارج لكنه من الاجزاء العقلية الطبيعية النوعية دون الخارجية كالكلى والتشخص بالنسبة الى التشخص
وهذا لا ينافى كون الكلى الطبيعى موجودا فى الخارج كما هو مذهب المحققين فان معنى وجود الكلى الطبيعى ليس
انه جزء خارجى للشخص ومتميز فيه عن الجزء الآخر الذى هو التشخص بل كلاهما موجودان فيه بوجود واحد
والعقل يحلله الى طبيعة معروضة والى تشخص عارض وكل واحد من العارضية والمعروضية انما هو
بحسب العقل دون الخارج اذا عرفت ذلك فنقول ان اردت ان الكلى من حيث هو جزء للشخص ليس
بموجود فى الخارج فمسلم بل هو من هذه الحيثية معدوم فيه ولا يلزم تقوم الموجود بالمعدوم وانما
يلزم لو كان جزءا خارجيا له وليس كذلك كما عرفت وان اردت انه من حيث هو جزء ليس بموجود اصلا
فذلك لا يدل عليه اذ كل ما هو موجود مطلقا لا يلزم ان يكون شخصا الثالث ان جنس الماهيات الحقيقية
العرضية كلونية السواد ليس بمعدوم والا لتقوم الموجود بالمعدوم كما مر ولا موجود لانه جزء من حقيقة
السواد ولها جزء آخر هو الفصل ولا بد من قيام احدهما بالآخر ليمكن ان يلتئم منهما حقيقة
لوجوب احتياج بعض اجزاء الماهية الحقيقية الى بعض وهما مرضان لا محالة فيلزم قيام العرض بالعرض
وهو محال باتفاق المتكلمين لا يقال هذا انما يتم لو ثبت انفصال اجزاء السواد فى الجنس والفصل وهو ممنوع
بل الماهية لاجتماعها جزء آخر قائم بها ويكفى فى التئام الماهية الحقيقية اجتماع بعض اجزائها
فى الجملة فلا يلزم قيام الجنس بالفصل ولا العكس ليلزم العرض بالعرض لانا نقول قد ثبت فى موضعه
انفصال الاجزاء المحمولة فى الجنس والفصل على انا ننقل الكلام الى الماهية الاجتماعية فانها على تقدير
كونها موجودة يكون عرضا فيلزم قيام العرض بالعرض وعلى تقدير كونها معدومة يلزم تقوم
الموجود بالمعدوم وما قيل من انه يجوز ان يكون الاحتياج بين الجزئين بان يتوقف قيام احدهما
بالجسم على قيام الآخر بذلك الجسم وغيره ان يتقوم احدهما بالآخر فاورد عليه ان التركيب الحقيقى يقتضى
الاحتياج والقيام بين الاجزاء ولا يكفى فيه ما ذكر ولا لزوم ان يحصل التركيب بين الحركة والسخونة
القائمتين بالجسم بتوقف قيام السخونة على قيام الحركة لا عنده وهذا ليس بوارد لان التركيب الحقيقى يقتضى

لا الخارجية فان نسبة التشخص الى الطبيعة الكلى
نسبة الفصل الى الطبيعة الجنس كما ان الجنس
والفصل من اجزاء العقلية

الاحتياج ولا يلزم منه انه كلما تحقق الاحتياج تحقق التركيب الحقيقي وهو ظ بل يرد عليه ان هذا هو الجواب
المص الذي اشار بقوله ويجوز قيام العرض بالعرض فان قيام العرض بالعرض الذي جوزه المص ليس الا
ان يقوم عرض بمحل بتوسط عرض آخر كما سنحققه انشاء الله تعالى والمقصود الثاني عند قوله ويقتضي الحال الى المحل
بتوسط واعلم ان هذا الجواب انما هو على سبيل التنزل والا فالجواب عن هذا الوجه ايضا هو الجواب عن الوجه
الثاني كما لا يخفى ولم يذكره ههنا اكتفاء وتقريبه ههنا ان يقال ان اردت ان جنس السواد لو كان معدوما
في الخارج لتقوم الموجود بالمعدوم فممنوع انما يلزم ان لو كان السواد في الخارج متقوما من اللونية والجنس كذلك
لان اللونية من الاجزاء العقلية للسواد فاللونية من حيث انها جزء للسواد وممتازة عن مابه الوجود
التي هي فصله ليست موجودة في الخارج بل معدومة فيه ولا بناء في ذلك وجود طبيعة الكون في الخارج
كما اشرنا اليه وان اردت انه ليس بمعدوم مطلقا ثم بل هو موجود في العقل ولا يلزم من كونه موجودا
في العقل التيام حقيقة السواد بحسب الخارج منه ليلزم الاحتياج وقيام العرض بالعرض اذ لا التيام
حقيقة من الاجزاء العقلية لكونها منتزعة من حقيقة بسيطة ولا تمايز بينهما الا بعد الانتزاع وبحسب
العقل ثم اعلم ان هذين الوجهين ماخذهما واحد كما لا يخفى ولذلك جعلهما شارح المقاصد في وجه واحد
واجاب عنه بالجواب المشترك فصاحب المواقف اقتصر على الوجه الاخير واجاب عنه بكلا الجوابين
المشترك والمختص بالاخير وكذا الشارحان القديمان التفتازاني في شرح كلام المص على الاقتصار بتلك الوجهين
وجعل الجوابين جوابين عنه ولا يخفى بعده عن سوق الكلام المص ثم ان الامام الرازي اعترض على
ما يبتنى عليه الاصل الجواب من قولهم لا تمايز بين الاجناس والفصول في الاعيان بل في الاذهان
وان حكم العقل بالتمايز ان طابق الخارج عاد كلام مثبتي الحال وان لم يطابق كان جهلا لا يعتد به والجواب
عنه انه ان اريد بالمطابقة ان يكون في الخارج بازاء كل صورة ذهنية هوية فلا نم لزوم الجهل
على تقدير عدمها والا لم يصدق الحكم لشيء من الاعتبارات وانما يلزم الجهل لو حكم بان كل صورة
ذهنية صورة لهوية عينية علمية وليس كذلك وان اريد ان يكون بازاء كل صورة هوية يكون
المحقق من تلك الصورة في الخارج تلك الهوية والحاصل من تلك الهوية في الذهن تلك الصورة

فلا نم

فلا نم ان المطابقة بهذا المعنى يستلزم ان يكون هناك امور متمايزة بحسب الخارج وانما يلزم ذلك لو لم ينتج
العقل من هوية واحدة صورا مختلفة باعتبارات مختلفة كما سيأتي تحقيق ذلك ثم ان المص اشار
الى الاجوبة عن وجوههم بالمنع اراد ان يشير الى الجواب عنها بطريق النقض ايضا فقال ونوقضوا
بالحال نفسها يعني ان مثبتي الحال نوقضوا في هذه الوجوه بالحال نفسها وبيانه ان الحال
من اراد لتكم ان الموجودات مشتملة على ما به الاشتراك وما به الامتياز مما ليس بموجود ولا معدوم وهو
حال فهذا بعينه وارد عليكم فان الاحوال كلها مشتركة في الحالية ومختص كل منها بما به الامتياز
عن الاحوال الاخر وهما ليسا بموجودين ولا يلزم قيام الصفة بالصفة وهو محكم قيام العرض بالعرض
بلا فرق ولا معدومين ولا التقوم بما ليس بموجود ولا بما بمعدوم بالمعدوم وهو ايضا محكم تقوم الوجود
بالمعدوم فيهما حالان ويشتركان مع سائر الاحوال في الحالية ويمتازان بما به الامتياز وهكذا الى
غير النهاية فيلزم التسلسل هذا هو تقرير النقض على ما يوافق المشهور ولا يخفى توقفه على كون ما به الاشتراك
جنسا وعليه منع طه ولعل المص اشار الى ذلك قال ونوقضوا بالحال لتدبر ورد دفعه الامام الرازي
بان الحالية ليست صفة ثبوتية حتى يلزم ان يكون الحال حال اخرى اذ لا معنى للحال الا ما يكون موجودا
ولا معدوما وهو صفة سلبية فلا يكون الاشتراك فيها اشتراكا في حال ليلزم تسلسل الاحوال
ورده المص على ما في شرح المقاصد بان الحال ليس عندهم سلبا محضا بل هو صفة ثابتة للموجود
ليس بموجود ولا معدوم ولهذا لم يجعلوا المستفيد حالا مع انه ليس بموجود ولا معدوم فان الحال
يشتمل عندهم على معنى سلب الوجود والعدم يختص بتلك الامور التي يسمونها احوالا ويشترك الاحوال
فيه هذا ثم ان القائلين بالحال اعتذروا عن هذا النقض بوجهين الاول منع قبول الحال التماثل
والاختلاف فان ذلك عندهم من خواص الموجود والثاني التزام التسلسل في الثابتات ومنع
استحالته والبرهان قائم في الامور الموجودة دون الثابتة والمص قدس سره اشار الى بطلان
هذين الوجهين بقوله والعذر بعدم قبول التماثل والاختلاف والتزام التسلسل بطلان
الاول فلان قبول الحال التماثل والاختلاف ضروري فان كل شيء يشير العقل اليهما فاما ان يكون

النقول من احدهما هو المنقول من الآخر او لا فعلى الاول هما المتماثلان وعلى الثاني هما المتغايران فاذا قيل
هذان هما المتماثلان والاختلاف باصطلاحكم ونحن انما اخذنا في دليلنا التماثل والاختلاف باصطلاحنا
وهو ما يكون بين موجودين فلا نقض علينا اذ النقض هو اجراء الدليل بعينه لا مع تغيير اسباب الحقيق
التوضيح بيان هذا النقض الحصر وليكم المنقول على الاشتراك والتباين فلا يندرج فيه التغير من البعض
مثلا اذا قال المستدل الجوهر ما ليس بمتحيز وما يدل الاشتراك وما يدل الاشتراك بعد وبين الاشتراك الذاتي تركب الجوهر
من العدم وقال الناقض ليس بعد وبين الاشتراك الذاتي تركب ما ليس بجوهر ولا مركب من العدم لم يكن
ذلك قادحا في كونه نقضا الحصر الدليل ومثل هذا كثير في موارد النقوض وابطال الثاني فلانه
لا فرق في اجراء براهين امتناع التسلسل بين الامور الموجودة والامور الثابتة ولما ذكره
الامام من ان في تجويز التسلسل ابطال حوادث لا اول لها واثبات الصانع فقيد ان المتعين بالحدوث
والمحتاج الى الصانع عندهم انما هو الوجود دون الثبوت على ان في اثبات الصانع طريقا آخر لا يتوقف
على ابطال التسلسل كما سيأتي في موضعه فلا انسداد الا ان يقال ان المتكلمين من آخرهم ذهبوا الى امتناع
امور غير متناهية مطلقا سواء كانت مجتمعة في الوجود او متعاقبة فيه واعتمدوا في ذلك على ابطال
التطبيق ولا شك ان جريانه في الامور الثابتة المجتمعة في الثبوت اظهر من جريانه في الامور المتعاقبة
في الوجود فلو جوزوا التسلسل في الامور الثابتة وهم لا يجوزون انتفى ذلك البرهان وانسد عليهم ابطال
حوادث لا اول لها وانسد عليهم ايضا اثبات الصانع لاعتمادهم فيه على ابطال الحوادث لا اول لها
الشارح الفاضل ... في تفريع بطلان ما فرعوا على القول بثبوت المعدوم والقول بالحال
على بطلانهما والبيد اشارة المصنف بقوله فبطل ما فرعوا عليهما من تحقق الذوات الغير المتناهية
في العدم واستغناء تأثير المؤثر في تباينها واختلافهم في اثبات صفة الجنس وما يتبعها في الوجود
وصفة التحيز للجوهرية واثبات صفة المعدوم بكونه معدوما او كونه وصفه بالجنسية ودقوع
الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم والحيوة وهذه هي فروع القول بثبوت المعدوم
وقسمته الحال الى المعلل وغيره وتعليل الاختلاف بها وهذان فرعان على القول بالحال واما فروع القول

الاول

الاول فمنها ما هو متفق عليه بينهم ومنها ما هو مما اختلفوا فيه فالمتفق عليه امور الاول ان الذوات
الثابتة في العدم من كل نوع غير متناهية الثاني لا تأثير للمؤثر في تلك الذوات لكونها ثابتة ازلا وتحيزه
في ثبوتها عن المؤثر بل انما تأثير المؤثر في اخراجها الى الوجود او اعطائها صفة الوجود الثالث ان تلك الذوات
متحققة في الحقيقة الهية وانما اختلافها بحسب التخصص والامور العارضة فقط فقوله وتباينها عطف
على تأثير اي واستغناء تباينها والمختلف فيه ايضا امور الاول ان المعدوم هل هو متصف بالصفة
الجنس كالجوهرية للجوهر والسوادية للسواد الى غير ذلك وما يتبعها في الوجود كالحلول في المحل التابع
للسواد مثلا الجمهور على الاول وبعضهم على الثاني الثاني ان التحيز هل هو تابع للجوهرية
ثابتة لها في الوجود كما هو مذهب جمهورهم ام هو عينها كما هو مذهب بعضهم الثالث ان المعدوم هل هو صفة
للمعدوم ويتصف المعدوم بها في العدم كما ذهب اليه جمهورهم الرابع ان
المعدوم كالجوهر هل هو جسم حال كونه معدوما ويتصف في العدم بالجسمية كما ذهب اليه بعضهم ام لا
وهو مذهب جمهورهم الخامس انه هل يجوز التعلق بان العالم صانع متصف بالعلم والقدرة والحيوة
مع الشك في انه موجود كما هو مذهب من ذهب منهم الى جواز اتصاف المعدوم بصفة ام لا كما هو مذهب غيره
واما القول الثاني فاحدها تقسيم الحال الى حال هو معلل بصفة موجودة في الذات كالعالمية المعللة بالعلم
والقادرية المعللة بالقدرة والى حال غير كذلك كالمتحيزية للسواد فانها لا تعلل بصفة في السواد وكذا وجود
الاشياء وثانيها تعليلهم اختلاف الذوات في العدم بالاحوال فان التماثل بين مكون الذوات المعدومة
منها لنفسها بالذوات لصفات جعلوا تلك الصفات احوالا ودل ذلك على ان الحال عندهم لا يجب ان
يكون صفة لموجودة وبغير ذلك مما لا فائدة بذكره اشارة الى فروع اخرى لهم كتنبيههم تلك الصفات
الثابتة للذوات في العدم التي جعلوها احوالا في الجواهر الى ما يعود الى الجملة التي هي مجموع ما يتركب منه
الجسم كالحيز وما هو مشروط بها كالعلم والقدرة والى ما يعود الى التفصيل اي الافراد كالجوهرية والوجود
والكون وفي الاعراض الى الصفة النفسية كالسوادية والصفة الحاصلة بالفاعل كالوجود الى ما
يتبع الوجود بشرط الوجود كالحلول في المحل ثم ذهب لما كان القول بثبوت المعدوم في الخارج ويتحقق

الواسطة بينه وبين الوجود وحرر بابطالانه واضحا فساده وقد ذهب اليها كثير من العلماء المتقدمين
قصد جماعة من المتاخرين بحصل شئ يصلح مظنة للاشتباه فقال صاحب المواقف في المقام الثاني
والذي اعتمد ارادوه حسبانا تاما لم ليس انهم وجدوا مفهومات تتصور عروض الوجود لها اي بان
يحاذي بها امر في الخارج فصح التحقق بها وجودا وان تفاعها عدما ومفهومات ليس من شانها ذلك
كالامور الاعتبارية التي تسميها الحكماء معقولات ثانية فجعلوها لا موجودة ولا معدومة فنحن نجعل
العدم للوجود سلب ايجاب وهم يجعلونه له عدم ملكة ولا بان بينهم في المعنى ولا في التسمية تحقق
كلام المواقف وقال شارح المقاصد والحق ان هذا النظر لا يغني من الحق شيئا اما الاول فلانا انما نجعل
المعدوم عندهم متباينا للقسمين لا يطلق عليه اصلا كما ذكره بعضهم لانهم على ما قرره صاحب المواقف
وغيره يظهر انه لا يعرض له الوجود اصلا واما ثانيا فلان الخارج يكون ابعد عن الوجود من المعدوم
لما انه ليس له التحقق ولا امكان التحقق وليس كذلك اذ انهم يجعلونه قد تجاوز في التقرر والتحقق والثبوت
حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولهذا جوزوا كونه جزء الموجود كالوسيلة السواد واما ثالثا فلانه مبني
ما ذكره في تفسير الواسطة من انه المعلوم الذي والتحقق لا باعتبار ذاته بل بتبع الغير والكائن في الاعيان
لا بالاستقلال بل بتبع الغير ثم فالذي يكون دفع الاخيرين بان المراد بالتحقق الذي تتصور عروضه
للمعدوم دون الواسطة هو التحقق بالاستقلال وان الواسطة يكون اقرب الى الوجود من جهة ان
التحقق بالتبعية حاصل له بالفعل ثم حاول هو التنبيه على ما يصلح مظنة الاشتباه في المقام بقوله
اما في الاول فهو ان العقل جازم بان السواد سواد في الواقع وان لم يوجد اسباب الوجود من الفاعل
والقابل فان اسباب الماهية غير اسباب الوجود على ما سياتي فضلا عن هذا الحكم بالثبوت في الخارج
لما رأوا فيه من شائبة التقرر والتحقق مع فهم الوجود الذهني وهو غريب من القول الثاني ان
الماهيات ليست بجعل الجاعل وحاصله انهم وجدوا تفرقة بين الممتنعات والمعدومات الممكنة
بان لها ماهيات تتصف بالوجود تارة وتتعرى عنه اخرى بحسب حصول اسباب الوجود ولا
حصولها فعبروا عن ذلك بالثبوت والثبوت في الخارج واما في الثاني فهو انهم وجدوا بعض ما يتصف به

الموجود

الموجود كوجود الانسان وزيد الله تعالى اياه وعالمية زيد ولونية السواد قد قام الدليل على انه
ليس بموجود ولم يكن الدليل الى الحكم بانه لا تحقق له اصلا لما رأوا الوجودات يتصف به سواء
وجدا اعتبار العقل وفرضه فهو عندهم ليس بموجود في العقل فجزموا بان لهذا النوع من المعاني
تحقق ما في الخارج وليس بموجود ولا معدوم بل واسطة وسموه بالحال وتوضيحه انه اذا صدر
المعلول عن العلة فنحن نجد في كل منهما صفة كانت معدومة قبل الصدور وعن الموجدية والوجود
فلا يكون حينئذ معدومة ضرورة التفرقة بين الحالين وقد قام الدليل على انها ليست بموجودة
فيكون واسطة منتهى كلام شرح المقاصد **المسئلة الثانية عشر** في الوجود المطلق والمقيد
وما يليهما اعلم انك قد عرفت غير مرة ان المراد من الوجود ليس الا كون الماهية وتحققها فلا يمكن ان
يتحقق الوجود الا ويلزمه اضافة الى ماهية ما وشئ ولا يلزم من ذلك ان يكون الوجود معنى اضافيا
بل معنى يلزمه اضافة وفرق بين المعنيين وكل معنى غير اضافي واذا كان مما يلزمه اضافة
فلا شك في امكان تعقله من حيث هو غير مضاف الى شئ لكن المراد بالوجود المطلق هيهنا ليس هو
الوجود من حيث هو غير مضاف اصلا بل المراد ما هو غير منسوب ومضاف الى شئ بعينه وماهيته
بخصوصها واذا كان منسوبا ومضافا الى شئ وماهية ما مطلقا وذلك لانا نعلم قطعا ان البحث
عنه ليس الا الوجود من حيث هو وجود لشئ وكون وتحقق لماهية لا مفهوم الوجود من حيث هو
وكذا المراد من العدم المطلق انما هو رفع الوجود لا بنسبة واضافة الى ماهية
مخصوصة واذا كان منسوبا الى ماهية ما لا من حيث هو غير مضاف الى شئ اصلا كيف ولو لم يؤخذ
مضافا الى الوجود لم يكن مقابلا له فاذا وجب اعتبار اضافته ونسبته الى الوجود فالاطلاق المعتبر فيه
انما هو الاطلاق المعتبر في الوجود لا غير وهذا هو المراد من قوله ثم الوجود قد يؤخذ على الاطلاق
اي غير منسوب ومضاف الى ماهية مخصوصة كالكتابة والفعل او غير ذلك بيان ذلك ان
الوجود على قسمين وجود الشئ في نفسه ووجود الشئ لغيره فعلى الاول اذا قصد اثباته للشئ
جعل الشئ موضوعا وجعل المشتق من لفظ الوجود محمولا من غير تقييده او اعتبار تقييده بشئ مخصوص

فيقال مثلا الانسان موجود من غير ان يعتبر تقييد الوجود بشئ يخصه حتى يكون وجود الانسان سوى
ما يقتضيه كون الوجود نفس تحقق الشئ وكونه من اضافته الى شئ ما كما بينا وهذا هو المراد بالوجود
المطلق وفي الشافي اذا قصد اثبات ذلك الشئ بغير ذلك الشئ وجعل ذلك الغير موضوعا وذلك الشئ او
وجود ذلك الشئ محمولا على سبيل الحمل الاشتقاقي فيقال الانسان كاتب او موجود كاتب او موجود الذي الكتابة
فهذا المعنى وجود هذا المحمول لذلك الموضوع هو الوجود المطلق لتقييده وكذا العدم على قسمين عدم الشئ
في نفسه وهو مقابل للوجود في نفسه وعدم الشئ عن غيره وهو مقابل لوجوده لغيره وقوله فيقابله
عدم مثله اي في عدم اعتبار اضافته ونسبته الى ماهية يخصه ما فيقال زيد معدوم من غير ان يقصد انه
معدوم عنه شئ كالكتابة بخلاف زيد معدوم عنه الكتابة او الكاتب او غيرهما كاتب وبالجملة العدم
المقيد بشئ يخصه عنه هو العدم في قولنا زيد معدوم مطلقا هو العدم المطلق المقابل للوجود
المطلق ومقابلته للوجود المطلق هو المردود بتقابل السلب والايجاب وهو باعتبار كونه رفعا له فهو
بهذا الاعتبار لا يمكن ان يجامعه بان يكون موضوعا واحدا باعتبار واحد موضوعا للوجود المطلق
والعدم المطلق الذي هو رفعه باعتبار كونه رفعا كما هو المعتبر في اجتماع المتقابلين ولكن قد يمكن
ان يجامعه لا من حيث هو مقابله ورفعه بان نفرض موضوعا هو موصوف بالوجود المطلق في الواقع
يرفع عنه الوجود المطلق ويتصف بالعدم المطلق فهذا الموضوع موضوع الوجود المطلق الواقعي والعدم
المطلق المرفوعين معا فقد اجتمع في هذا الموضوع الوجود المطلق والعدم المطلق معا وهذا العدم
المطلق وان كان مقيدا لهذا الوجود المطلق الجامع له مقابلا اياه ممكن مجامعته له ليس من حيث
هو مقابل له لان مقابلته له انما هو من حيث كونه رفعا له وكونه رفعا له انما هو بحسب الغرض
لا بالنظر وهذا معنى قوله وقد يجتمعان اي الوجود المطلق والعدم المطلق في موضوع واحد
باعتبار التقابل قال الناصر الفوشنجي فان قلت لا معدوم مطلقا يصح الحكم عليه فان ذات
الموضوع في هذه القضية يكون موصوفا بالمعدوم المطلق لكونه عنوانا له وبالوجود المطلق
لانه تصور وجوده في الذهن لكن هذا الاجتماع لا يقدح في تقابلهما اذ المعتبر في التقابل انه لا يصح

التقابلان في محل واحد بحسب نفس الامر اي يتصف بكل منهما في نفس الامر لكن اتصافه بالعدم ليس بحسب نفس الامر
بل بحسب فرض العقل وهذا ليس من اجتماع المتقابلين في التحقيق كما ان كلا الاتصافين بحسب فرض العقل
فانه العقل قد يفرض ذاتا موصوفة بالوجود والعدم معا وليس ذلك من الاجتماع المستحيل المتقابلين بل
هذا اشارة تعليل وقد يعتقلان اي الوجود والعدم معا اي يجتمعان في محل واحد انتهى كلام الشارح الفوشنجي
وفيه انه كان ينبغي على هذا ان يقول كما قد يعتقلان معا كما لا يخفى على انه كما لا يقدح كون احد المتقابلين
مفروضا في اجتماعهما لا يقدح كون كليهما مفروضين ايضا في ذلك فالفرق بين هذه الصورة والصورة
الاولى ليكون الثانية توضيحا للاولى واما ما في شرح القديم والحواشي الشريفية في شرح هذا المقام من انه
قد يجتمع الوجود المطلق والعدم المطلق لان عدم المطلق قد يتصور فيفرض له الكون المطلق لكن اعتبار
التقابل غير اعتبار الاجتماع لان العدم المطلق من حيث انه سلب الوجود المطلق مقابل له ومن حيث ان
وجود المطلق عارض له يجتمع معه فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه عارض
له لا يقابله بل يجتمع معه وقوله وقد يعتقلان معا رد لما يتوهم من ان العدم المطلق لا يمكن ان يتصور
اذ لا تميز له في نفسه اصلا وتقريره انه كما يمكن ان يتصور الوجود المطلق يمكن ان يتصور رفعه ايضا
وهو العدم المضاف الى الوجود المطلق وذلك لا ينافي كونه عدما مطلقا فاورد عليه الشارح الفوشنجي
اي الاقتران اجتماع المتقابلين بعد وهما احدهما اللامحالة مستحيلا حتى يحتاج الى الاعتذار بتجاوز
انما التسهيل اجتماعهما الفرضي معا فقد اجتمع في محل واحد واما ثانيا فبانه لو اجتمع الوجود والعدم في محل واحد
يكون موجودا ومعدوما معا ممكن اجاب هذا العذر فيه بان بقا العدم من انه سلب للوجود مقابل له
ومن حيث ان الوجود عارض لمحله يجتمع معه واما ثالثا فبانه لو كان معنى قوله وقد يعتقلان معا
ما ذكره لكان معنى القول ممكن ان يقال معنى قول المص لا باعتبار التقابل على حالها لين انه لو اجتمعا
باعتبار التقابل يلزم اجتماع المتقابلين بل معناه انه لو اجتمعا باعتبار التقابل لم يكونا مطلقين لان
العدم لا يكون رفعا للوجود العارض له فلا يكون رفعا للمطلق الوجود فلا يكون عدما مطلقا
وعلى هذا لا يرد شئ مما اورده اما الاول والثاني فظاهر واما الثالث فلان قوله وقد يعتقلان معا اذ كان

رفعا للرد المذكور فلا بد من قوله معا اذ ذلك الرد يندفع بان يضاف العدم الى الوجود فيصير شيئا
فلا بد من تعقل الوجود ايضا ثم اقول لا يبعد ان يكون قوله وقد يعتبران معا اشارة الى ما نزعنا اليه
من امكان تعقل كل من مفهومي الوجود والعدم مع دون اضافة ونسبة الى شيء ما اصلا فان ذلك وان كان
في الوجود اظهر لكون العدم يحتاج في تعقله الى تعقل الوجود لكونه رفعا له لكن بعد تعقل الوجود
لا يحتاج الى تعقل شيء آخر فعند تعقل الوجود والعدم لا يحتاج الى شيء من الاشياء اصلا فعند بروز قد
يؤخذ الوجود مقيدا باعتبار اضافته ونسبته الى ماهية معينة كوجود البصر لزيد ووجود الكتابة
للانسان فيقال زيد موجود بصير والانسان موجود كاتبا او زيد موجود له البصر والانسان موجود
له الكتابة وقد تشتق من ذلك القيد الذي هو ماهية مخصوصة كالبصر والكتابة اسم مثل البصير
والكاتب فيقال زيد بصير والانسان كاتب او يضاف لفظ ذو الى ذلك القيد فيقال زيد ذو بصر والانسان
ذو كتابة والجسم ذو سواد وهذا هو الوجود المقيد كما عرفت فيقابله عدم مثله في اعتبار التقييد والاضافة
الى ماهية بعينها وهو العدم المقيد وبقي له عدم الملكة فان الملكة عبارة عن ذلك الامر الوجودي
الذي قيد به الوجود المقيد اعني الماهية المخصوصة وقد يوضع لذلك العدم اسم خاص مثل
العمى لعدم البصر والامية لعدم الكتابة فيقال زيد اعمى او امي ويقابله ذلك العدم مع الوجود
الذي هو رفع له ومسلوب اليه هو المعروف بالتقابل العدم والملكة وينتزع العدم ذلك الى الموضوع
كانتزاع الملكة اليه فان الملكة لما كانت موجودة لغيرها فذلك الغير هو موضوعها فهو محتاج
لا محالة في وجودها الى ذلك الموضوع ولا بد في ذلك الموضوع من قابليته تلك الملكة ضرورة
استحالة ان يكون كل شيء موضوعا لكل شيء فوجود الملكة لما كان الموضوع قابلا كان عدمها ايضا
عن موضوع قابل فهو ليس عدما صرفا بل معتبر فيه النسبة الى امر وجودي فهو وجودي
بذلك الاعتبار فلا بد له من موضوع موجود يقوم ذلك العدم به كما في الملكة فالمراد من الموضوع
هو الموضوع الموجود في الخارج ولانما اختص هذا الحكم بالوجود والعدم المقيدين ولما اعتبر
في عدم الملكة كون الموضوع قابلا للملكة وقابلية الشيء للشيء قد يكون بالتشخص اعني ان يكون شخصا

ذلك

ذلك الشيء قابلا له وقد يكون بالنوع اعني ان يكون نوع ذلك الشيء قابلا له وان لم يكن ذلك الشخص منه
قابلا له وقد يكون بالجنس اعني ان يكون جنس ذلك الشيء وان كان في ضمن انواع اخر قابلا له وان لم يكن
ذلك النوع قابلا له مثال الاول اعمى لمن ولد بصيرا ثم زال بصره ومثال الثاني هو من ولد غير بصير ومثال
الثالث هو الجماد بالنسبة الى الانسان بقوله وقد يؤخذ الموضوع شخصيا او نوعيا او جنسيا فعلى الاول
اذا كانت قابلية الشخص للملكة في وقت اتصافه بالعدم كما في عدم الهية لمن جاوز حد الالوهية
الامرية يقال لها العدم والملكة المشهورة وعلى الاخيرين وكذا على الاول اذا لم يكن القابلية في
وقت الاتصاف بالعدم كما في عدم الهية للامر يقال لها الملكة والعدم الحقيقيان واعلم ان الملكة
وعدمها اذا اخذا بسيطين فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة مثل الكتابة واللاكتابة والبصر والعمى
واذا اوجب وسلب احدهما بعينه كان التقابل بينهما اعني بين النسبتين تقابل السلب والايجاب
مثل زيد كاتب وزيد ليس بكاتب واذا اوجب او سلب كلاهما فالنسبتان متنافيتان وليستا
بمتقابلتين مثل زيد كاتب وزيد لا كاتب او زيد ليس بكاتب وزيد ليس بلا كاتب واعلم ايضا
ان وجود الملكة اعني الوجود المقيد وكذا العدم المقيد اذا حمل على الملكة يصير وجودا مطلقا وعدما
مطلقا مثل الكتابة موجودة ومعدومة واذا حمل على موضوع غيرها يكون مقيدا مثل زيد موجود
كاتبا او زيد كاتب او امي كما عرفت ويتبين ان المراد من الوجود المقيد والعدم
المقيد غير ما هو المراد من الوجود الخاص والعدم الخاص وانه لا فرق بين المطلق والخاص في الحمل وعند
الاستعمال والاطلاق وانما الفرق بمجرد اعتبار العقل فكل وجود مطلق فهو خاص باعتبار وان التقابل
بين الخاصين هو التقابل السلب والايجاب بخلاف المقيدين فان التقابل بينهما تقابل العدم
والملكة كما عرفت فعليك بالتامل الصادق في جميع ما ذكرنا في هذه المسئلة من الكلام فان الناظرين
في هذه الكتاب قاطبة قد غفلوا عما هو الحق في هذا المقام المسئلة الثالثة عشر في بساطة
الوجود وعدم تركبه لا من الاجزاء المحمولية ولا من الاجزاء مطلقا فاشار الى الاول بقوله ولا جنس له
اي للوجود اذ الوجود كما مر هو تحقق الاشياء وليس من جنس الاشياء فلا مشاركة له مع الاشياء

وجنس الشئ انما هو ما به مشاركته مع غيره واشار الى الثانى بقوله بل هو بسيط اى ليس له جزء اصلا
لا الجنس الذى من الاجزاء المحمولة ولا غيره مطلقا لان الجزء مطلقا لا محالة شئ وعرضه كون وتحقق
فالوجود انما هو كون ذلك الشئ وتحققه لا هو ولا ما هو مركب منه ومن غيره لانه ايضا لا محالة شئ
وعرضه تحققه والحاصل انه بعد ملاحظة ان المراد من الوجود انما كون الشئ وتحققه لا امر آخر
وراء ذلك يحكم العقل بضرورة بانه لا يكون له جزء اصلا فايستدل به على ذلك من انه
لا اعم من الوجود ليتصور كونه جنسا له من ان الوجود كامر عرض جميع المعقولات فلو كان له جزء
لكان معروضا للوجود فيلزم ان يكون الشئ عارضا لنفسه او لا يكون العارض تمامه عارضا
وانه لو كان له جزء فاما ان يكون موجودا فيلزم تقدم الشئ على نفسه واما معدوما فيلزم تقوم
الشئ بنقيضه لعل الغرض منه تنبيهه على ذلك فلا يفرط لما تشدد فيه وقد جرى المص بالوجود
الوجود فلو كان للوجود جنس لكان مقولا عليه وعلى ما بازائه فى جواب ما هو لكن ما بازاء الوجود
المطلق هو المعدوم المطلق وليس له ذات ولا تعين بل هو لا شئ محض فكيف يستقيم ان يكون جزئه
مفهوما محصلا معينا المسئلة الرابعة عشر فى ان الوجود يتكثر بالذات اعنى ان له
افرادا فى نفس الامر متكثرة بالذات حسب تكثر الماهيات ومخالفة كثرتها كما هو مذهب الحكماء
على ما عرفت سابقا لا ان يتكثر بالعرض بسبب الاضافة الى الماهيات كما هو مذهب المتكلمين بيان ذلك
انه لا محالة لكل ماهية كانت فلها كون يصدر عنها بحسب آثار مخصوصة هى آثار تلك الماهية
وهو كونها بحيث يصدر عنها تلك الآثار ولا شك فى ان حيثية صدور آثار مخصوصة مخالفة
ومتباينة لحيثية صدور آثار مخصوصة اخرى مخالفة الماهية التى يصدر منها تلك الآثار
الماهية التى يصدر منها هذه الآثار وهذه مخالفة ومتباينة بالذات لا بمجرد الاضافة مع
اشتراك الكونين الخصوصيين فى مطلق الكون ولا شك فى ان كل واحد من هذه الاكوان المخصوصة
كون خارجى بمعنى كونه فى الخارج ظرفا لنفس الكون لا الوجود على ما عرفت سابقا وكون معروض الوجود
للماهية فى العقل ليس معناه ان الوجود الذى هو بمعنى الكون عقلى بمعنى كونه فى العقل ظرفا لنفس الكون

بل بمعنى

بل بمعنى كونه ظرفا للوجود الكون ومعنى المعروض هو كون الشئ موجودا فيه فلما لم يكن الوجود موجودا
فى الخارج للماهية منتزعة عرض الوجود للماهية فى الخارج وحكمنا بانه عارض لها فى العقل بمعنى ان
موجودية الوجود للماهية انما هى فى العقل لا فى الخارج فما هو فرد للوجود المطلق هو كون للماهية فى
الخارج بمعنى ان يكون الخارج ظرفا لنفس الكون وهو موجود للماهية وثابت لها فى العقل بمعنى ان يكون
فى العقل ظرفا لوجوده وثبوته لا لنفسه ولا شك فى ان هذا النزوع فرد بحسب نفس الامر لا بمجرد تعمل العقل
وانما يكون بمجرد تعمل العقل لو كان العقل ظرفا لنفسه لا لوجوده ومنشأ هذا النزوع من الوجود للماهية
لا يتوقف على ثبوت الماهية قبل ثبوته لها الا فى العقل ولا يلزم بمجرد ذلك ان لا يكون الوجود فردا ثابتا
للماهية فى نفس الامر فاندفع الاشكال الذى ذكرنا سابقا انه وارد على الحكماء فى قولهم بان للوجود
افرادا متخالفة بالذات وذلك لان مدار ذلك الاشكال كان على امرين احدهما ان ثبوت النزوع
للوجود قائما على الماهية فى نفس الامر يتوقف على وجود الماهية بوجود سابق وثانيهما ان تخصص
كون وامتيازه من كون آخر لا يمكن ان يكون بامر خارج عن الكون سوى مجرد الاضافة الى الماهية
وقد ظهر مما ذكرنا ثبوت الامتياز وعدم التوقف كليهما فليتأمل وهذا الذى ذكرناه هو مراد المص
بقوله ويتكثر اى الوجود المطلق بتكثر الموضوعات اى بسبب تكثر الماهيات التى يحمل عليها الوجود
على تكثرها ثم ان الوجود المطلق المشترك بين هذه الافراد اعنى مطلق الكون المشترك بين هذه
الاكوان المخصوصة انما هو مقول عليها بالتشكيك على وجهين احدهما التقدم والتأخر
وثانيهما الاولوية وعدمها كما قال الشيخ فى الشفاء ان الوجود عام هو وجود لا يختلف فى الشدة
والضعف ولا يقبل لا بحمله ولا بنفسه وانما يختلف فى تلك احكام وهى التقدم والتأخر والاستغناء
والحاجة والوجوب والامكان انتهى فان الاولوية وعدمها يشمل الاستغناء والحاجة والوجوب
والامكان كما لا يخفى وبيان التشكيك ان العقل لا ينتزع هذا النزوع من المعلول ولا يعتبره وصفا به
الا وقد انتزع واعتبر فردا آخر وصفا للعلة فينتزعه ويعتبره وصفا للعلة ولم ينتزع ولم يعتبر
فردا آخر وصفا للمعلول وذلك هو معنى التقدم والتأخر بالعلية كما سيأتى ولما كان وجود النزوع

المتقدم باعتبار العقل لا في الخارج كان صدق مفهوم الوجود المطلق عليه أيضا في اعتبار العقل ومتقدما
على صدقه على فرد المتأخر بخلاف ما اذا كان المتقدم موجودا في الخارج فانه لا يلزم هناك ان يكون
صدق مفهوم عليه أيضا متقدما على صدقه على الفرد المتأخر وهكذا الكلام في الاولوية فلا يجوز ان
كون صدق الوجود على وجود العلة وعلى وجود الجوهر اولى من وجود العرض ثم وانا المسلم افتقار
وجود العلة على وجود المعلول واولوية وجود الجوهر على وجود العرض لا افتقاره الصرف واولويته
فتنظر هذا الذي ذكرنا هو معنى قولنا المصنف بناء على الوجود المطلق بالتشكيك على عوارضها اي
على افراد الوجود المطلق العارضة بحسب اعتبار العقل للموضوعات التي هي الماهيات المخصوصة في حد ذاتها
الانسان موجود والفرس موجود الى غير ذلك فهذا التفريع من المصنف بان للوجود افرادا واقعية
متخالفة عارضة للماهيات في نفس الامر كما اومأنا اليه مما سبق فاذا ثبت ان الوجود المطلق مقول
بالتشكيك على افراده ثبت انه عرضي بالنسبة اليها لانه على تقدير كون الافراد عبارة عن الحصص
الحاصلة بالاضافة الى الماهيات على ما هو مذهب المتكلمين وقد مر في مسئلة زيادة الوجود
انه ليس جزءا من الماهيات فليس الوجود جزءا من غيره مطلقا اي لا من المعروضات كما سبق ولا من افراده
النفس الامرية لكونه مقولا بالتشكيك بالقياس اليها فهذا التفريع انما هو على مجرى ما سبق وقوله
وبقي بالتشكيك على عوارضها هذا ما تقرر عندي في شرح هذا المقام الغوامض ولا اظن ان يجد من
غير ما فيه من تحقيق

المسئلة الخامسة عشر في ان الشبهة من المقولات الثانية

ولنقدم مقدمة في بيان المقولات الثانية فنقول قد وجدناهم يستعملون هذه اللفظ في
طائفتين من المعاني احديهما ما يجعلونه موضوعا للمنطق وذلك مثل الكلية والجزئية والذاتية
والعرضية والجنسية والفصلية والموضوعية والمحمولية والقياس والقضية الى غير ذلك
من المعاني التي يبحثون عنها في علم المنطق وثانيهما الامور العامة المبحوث عنها في الحكمة والكلام
وذلك مثل الوجود والشيئية والوحدة والكثرة والماهية والعلية والمعلولية الى غير ذلك مما
يأتي في هذا الكتاب وكلتا الطائفتين مشتركتان في انهما معان مقولة تتصف بها الاشياء الخارجية

وليست

وليست لها هويات خارجية لتكون أمثلة قائمة بموضوعاتها في الخارج بل انما عروضها لها وثبوتها بها
يكون حين وجودها اعني الموضوعات في الذهن فقط لكن الطائفة الاولى يعرض لموضوعاتها
في الذهن من حيث هي موجودة في الذهن على ان يكون التقيد بالوجود في الذهن داخلا في الموضوع
وبالجملة ينتزعها العقل من الماهية الموجودة في الذهن باعتبار وجودها في الذهن لا باعتبار
وقوعها في الخارج ولذلك لا يتصف المعروض به بحسب الخارج فان الجنسية عارضة للحيوان الموجود
في الذهن ولا يتصف بها الحيوان الموجود في الخارج بحسب الخارج والطائفة الثانية عارضة
للموضوعات من حيث هي لا مع التقييد بوجودها في الذهن وان كان ذلك العرض لا يكون الا بعد
وجود الموضوعات في الذهن لان الحيثية من حيث هي لا يكون الا في الذهن كما عرفت في مسئلة
قيام الوجود بالماهية من حيث هي لا يكون وجود الموضوع في الذهن قيدا في المعروض وبالجملة
ينتزعها العقل من الماهية حين وجودها في الذهن بل باعتبار وقوعها في الخارج وفرق بين
هذين المعنيين وكذلك تتصف الموضوعات بهذه الطائفة من العوارض بحسب الخارج مع كون العرض
في الذهن فان الماهية متصفة بالوجود في الخارج مع ان الوجود لا يعرضها الا في الذهن كما مر
ولذلك ترى القوم في تشويش عظيم في تفسير المقول الثاني وتعيين ما هو المراد منه فقد يعرف
بما يعم الوجود الذهني بخصوصه مدخل في عروضه وقريب منه ما قيل وهو ما لا يعقل الا عارضا
لمعقول آخر ولعل المراد ما انه اعتبار عارضا لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر فلا يرد عليه انه لا يجوز
ان يكون العوارض الذهنية قد ينفك تعقلها عن تعقل معروضاتها وقد يعرف بانها ما يعرض
للمعقولات الاول في الذهن ولا يحاذى بها امر في الخارج وظاهر ان التعريفين اعم من الاول
لشمولهما لمجموع الطائفتين دون الاول حيث يختص بالطائفة الاولى ولهذا قد يظن ان في المقول
الثاني اصطلاحين قال السيد المرتضى تعريفها الموروث من القدماء هو انها العوارض
العقلية التي لا يحاذى بها امر في الخارج وقد عدوا منها الكلي والجزئي والقضية والشيء والذات
والماهية والعلة والمعلول والممكن ونظائرها ولعلهم تبعهم في ذلك وعد بعض المذكورات

منها في الكتاب وجمهور المتأخرين فسر وأذلك بوجه يخرج منها الكثير ما عدا القدماء منها حيث اشترطوا أن يكون
تعقل المعقول الثاني بعد تعقل شيء آخر بغاية بوجه النسبة ويخرج بذلك كثير من الأمور المعدودة منها
عنها كالكلي والجزئي والنقيضة والشيء والعلة ونظائرها وحملوا العوارض العقلية على ما يقابل العوارض
الخارجية ولزم الجهة وأرادوا بالعوارض الخارجية ما لوحظت على معروضاتها الصدق النقيضة
خارجة لكل الحركات من الصدور منها الجزئي عنها مثلا الجزئي والشيء والعلة ويكون بهذا القيد خارجا
أيضا ضرورة فإن من يراجع شيء معلق في الخارج ثم إذا راجع هذه الأمور منها أعرض بعضهم على القدماء
بعدم هذه الأمور منها وبعض آخر ارتكب التكلفات بعيدة ليندرج هذه الأمور فيها ولم ينظر ولعل ذلك
انتهى ما أوردناه من كلامه وأقول التحقيق في هذا المقام أن ثبوت العوارض على ثلثة أقسام عارض يكون
الخارج ظرفا لوجوده كالسواد وعارض لا يكون الخارج ظرفا لوجوده ولكن يكون ظرفا لنفسه كالوجود
وعارض لا يكون الخارج ظرفا لوجوده ولا لنفسه كالكلية والأول يكون الخارج ظرفا للاتصاف به لا لحمله
ويكون ما يحاذي به موجودا في الخارج والثاني يكون الخارج ظرفا للاتصاف به أيضا لكن لا يكون له
ما يحاذي به في الخارج لأن المراد أن يكون ما يحاذي به موجودا في الخارج ما بأن يكون الخارج ظرفا لوجوده وما يحاذي
به ظرفا لنفسه والثالث لا يكون الخارج ظرفا للاتصاف به ولا له ما يحاذي به في الخارج فالأول
يكون معروضه للعروض في الخارج لا محالة بخلاف الثاني والثالث فإن عروضهما إنما يكون في العقل أما
الثالث فظاهر وأما الثاني فلأنه لو كان له عروض في الخارج لكان له ثبوت ووجود لعروضه في الخارج
فإن ذلك هو معنى العروض في الخارج فيكون الخارج ظرفا لوجوده وهو خلاف المفروض فحينئذ لا يكون
الخارج ظرفا لوجوده فيكون عروضه في العقل فيكون من المعقولات الثانية لكونه في الدرجة الثانية
من التعقل لأن عروضه لما كان في العقل وثبوت الشيء للشيء يتوقف على وجود المثبت له فعروضه يجب
أن يتعقل عروض العارض له سواء كان منشأ عروضه هو الوجود العروضي في العقل كما في العوارض
الذهنية كالكلية أو لا كما في سائر الأمور الاعتبارية حتى الإضافات فإن الأبوة إنما تعرض لذات الأب
في العقل وإن كان اتصافها بها في الخارج فحصلت بغاية وجه النسبة في الجميع ولا حاجة

لذلك إلى التخصيص بما يكون منشأ عروضه هو الوجود في العقل وأما قولهم لا يحاذي بها أمر في الخارج
فالخارج المحمولات الذاتية فإنها ليست بأجزاء حقيقية بل هو من الأجزاء التحليلية فهي وجود التحليل
في الحقيقة عوارض عقلية منشأ انتزاعها نفس الذات بخلاف غيرها من العوارض العقلية فإن منشأ
انتزاعها أمر خارج عن نفس الذات لكن بصدق أن لها ما يحاذي بها في الخارج وهو الهوية البسيطة
الخارجية كالسواد مثلا فإن هويته في الخارج بخلاف الذاتية التي هي جنس لها باعتبار وبجزاء
الفاصلة التي هي فصلها باعتبار آخر فظهر صحة التعريف المورد من القدماء ورود خارج جميع العوارض
الاعتبارية العقلية فيه ولا يرد من هذا الأمور المعدودة منها ما أورد وأما يرد هذا لا حاجة في دفعه
إلى تكلف أصلا إذا عرفت ذلك فمعنى قول المصنف الشيئية من المعقولات الثانية أنها من العوارض
التي تعقل ثانية بأن يكون معروضها المعروضات حين كونها معقولة فيكون هي في الدرجة الثانية
من التعقل وليست أي الشيئية متأصلة في الخارج أي موجودة فيه بأن يكون خارج ظرفا لوجوده
وإن كان ظرفا لنفسها ولعل لإفادة هذا المعنى لم يكتف بأن يقول وليست في الخارج أو ليست متأصلة
فتفطن ويمكن أن يكون هذه الجملة معطوفة على معنى قوله من المعقولات الثانية أي من العوارض
التي تعقل ثانية ولا يكون متأصلة في الخارج أي لا يكون بإزائها شيء أصيل في الخارج فيكون هذه
الجملة بمعنى قولهم لا يحاذي بها أمر في الخارج فيكون إشارة إلى تعريف المعقولات الثانية لكونه
أول ما أطلق هذه اللفظة هو لذلك الكتاب في سائر المواضع بأن يقول من المعقولات الثانية وإذا
لم يكن الشيئية متأصلة في الوجود فلا شيء مطلقا أي لا يشترط خصوصيات الماهيات ثابت أي في الخارج
وإلا لزم ثبوت الشيئية فيه بل هو عرض لخصوصيات الماهيات أي في العقل لا هو شأن المعقولات
الثانية على ما عرفت وأما بيان كون الشيئية المطلقة من المعقولات الثانية فهو أنه لو كان الشيئية
المطلقة متأصلة في الوجود لما يحاذي بها في الخارج أمر في الأشياء المخصوصة يكون بأن أنها وليس كذلك
فإن الموجودات الخارجية أشياء مخصوصة مثل الإنسان والفرس والسواد والبياض وأمثال ذلك
وليس في شيء منها أمر موجود في الخارج هو بإزاء الشيئية المطلقة بل الشيئية المطلقة إنما ينتزعها العقل

من الشيء المخصوص اذا حصل في الذهن بان يجرده العقل من جميع الخصوصيات فبقي الشيئية مطلقة واما ما قيل
في بيانه من انه لو كان الشيء المطلق موجودا في الخارج لكان شاركا لغيره في الشيئية فكان له بخصوصية
فيكون له شيئية وهكذا فيلزم التسلسل فقد اعترض عليه بانا لا نسلم المخالفة بخصوصية غير كلية ذات
المشترك فان كل عام يشارك الخاص في مفهومه ويتميز عن الخاص بنفس مفهومه المجرد عن الخصوصيات فمطلق
الشيء على تقدير وجوده يمتاز عن الاشياء المخصوصة بنفس مفهومه لا بامر زائد عليه حتى يلزم ان يكون
لمطلق الشيء شيئية اخرى وايضا لو صح هذا الدليل لم يوجد عام اصلا اذ يقال لو وجد الحيوان مثلا يشاركه
الحيوانات الخاصة في الحيوانية وخالفها بخصوصية فالحيوان حيوان وبنحو اما ما توهمه الشارح القوشجي
من انه ان اريد ان مفهوم الشيء الكلي ليس بموجود في الخارج فلا وجه للتفريع والتخصيص بمفهوم الشيء
فان طبايع الكليات ليست بموجودة في الخارج سواء كانت معقولات اولى او ثوانى فجوابه ان طبايع الكليات
التي هي المعقولات الاولى موجودة في الخارج عند المحقق بوجود هو مختار الحكماء كما سياتي واما تخصيص الشيئية بهذا
الحكم دون سائر المعقولات الثانية مع كونها جميعها مشتركة فيه فهو لكونها صادقة للوجود وعجزنا
عنها جميعا وهو ليس بصدد تعريف جميع ما هو من المعقولات الثانية بل شرح كل ما يحتاج منه الى كونه
منها او لعلة كما قيل لدفع ما توهمه بعض الناس من كون الشيء جنس الاجناس

في تمايز الاعدام لا شبهة في كون الموجودات متمايزة بحسب الخارج واما الوجودات فمن قال بكونها افراد
حقيقية للوجود المطلق فلا شك في تمايزها ايضا اما في الخارج عند من يقول بتحققها فيه واما في حد
ذاتها لا في الخارج ولا في نفس الامر بل باعتبار اضافتها الى الجهات كما مر فقد اما المعدومات التي من جملتها
العدمات ففي تمايزها وعدم تمايزها خلاف فالمحقق الحكماء وكثير من المتكلمين قالوا بتمايزها واختاره المص
فقال قد تمايز الاعدام وهو يستلزم تمايز المعدومات ايضا لاعمة من وجهين واستدل عليه بوجوه
احدها ان عدم المعلول يستند الى عدم العلة دون غيره ولا غيره اليه ولولا التمايز لما صح ذلك وثانيها ان
عدم الشرط ينافي وجود المشروط وعدم غير الشرط لا ينافيه فالعدم المنافي متميز عن العدم الغير المنافي
وثالثها ان عدم الضد كالسواد مثلا لما صح وجود الضد الآخر كالبياض فيه وعدم غير الضد لا يصح وجود

عند من لا يقول بتحققها فيه حتى لا يتوهم
كونها افرادا حقيقية بل انتزاعية اعتبارية
محضة فلا تتميز تمايزها في حد ذاتها

الضد

الضد متميز عن عدم غير الضد والى هذه الوجوه الثلثة اشار المص بقوله وهذا استند عدم المعلول الى
عدم العلة لا غير اي لا غير عدم المعلول ولا الى غير عدم العلة وينافي عدم الشرط وجود المشروط وصح عدم
الضد وجوده بخلاف باقي الاعدام اي بخلاف عدم غير الشرط فانه لا ينافي وجود المشروط وبخلاف عدم غير الضد
فانه لا يصح وجود الضد الآخر فلو لا تمايز تلك الاعدام الثلثة لما اختلفت مختلفاتها واستدلت النساة
بان المعدومات والعدمات غير مرة لا اشارة اليه اصلا وكل ما هو متميز فله وجود لا محالة لان التميز صفة
ثبوتية يستدعي ثبوت الموصوف بالضرورة والجواب عنه ان اريد ان ليس التمايز بين المعدومات امرا تحققا
في الخارج او ليست المعدومات والعدمات هويات عينية متمايزة فلا نزاع فيه لكن التميز لا يستدعي ذلك
وان اريد ان ليس مفهوم العدم افرادا متمايزة عند العقل يختص كل منها باحكام مخصوصة صادقة في نفس
الامر ولا امكان لها ثبوت عند العقل فبطلانه ثم قال صاحب المواقف والحق ان هذا الخلاف فرع الوجود الذهني
اذ لا تمايز للمعدومات الا في العقل فان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن اختص التمايز بالموجود
وان لم يتصور معدوم مطلقا اي معدوم ليس له خاصية الوجود وان لم يكن ذلك التمايز لكونها موجودة
فيه فنفي المعدومات الصرفة متمايزة وامكن ان يتصور ما هو معدوم مطلقا واعترض عليه شارح المقاصد
بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز الاعدام وجمهور المتكلمين النافين
لهم القائلون بعدم تمايزها ثم قال فالاولى ان يقال في بيان التفريع انه لما كان التميز عندهم وصفا ثبوتيا
يستدعي ثبوت الموصوف به فمن اثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الاعدام عند تصورها لما لها من الثبوت
الذهني وان كانت هي اعداما في انفسها ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا انتهى وقد يقال
لعل غرض صاحب المواقف انه كان ينبغي ان يقع التفريع هكذا لا ما ذكره وهو العكس وفي كلام شارح
المقاصد ايماء الى ذلك بل وفي كلام المواقف ايضا فتدبر ثم لما كان الحكم بتمايز الاعدام والتصور مظنة
الاعتراض بان التمايز يكون للموجودات الذهنية على ما هو رأي المحققين من الحكماء والمتكلمين
لا للمعدومات حاول المص التنبيه على الجواب بذكر بعض الاحكام تدل على ان العدم بالذات لا ينافي الوجود
باعتبار منها ان العدم قد يعرض لنفسه بان يتصور العدم وذلك التصور وجود له في الذهن ثم يعرض

ان يزول ذلك التصور بل التصور في الذهن فذلك الزوال هو عدم عارض لهذا التصور الذي هو في
نفسه عدم وعدم وان كان من جهة كونه تصورا موجودا فالعدم في هذا الفرض قد عرض
لنفسه فان قيل سنى عروض العدم للعدم ان يكون ماهية العدم متحققة ويكون عدم ورفع فاعا
بها اذ المعروض بينها هو زوال ماهية العدم عن الذهن لا كونها متحققة في الذهن وعروض عدم
ورفع لها ولو سلم ان هناك عروضا فالعارض ليس نفس العدم بل جزئ من جزئياته وذلك ظاهر
اجاب المحقق الشريف عن الاول بانه لا فرق بين مفهوم العدم وسائر المفهومات في ان كونها
متصفة بالعدم انما هو بزوال ماهيتها الا انها يكون متحققة وعروضها فانا بها قيام الاعراض
بها لها فليس المراد بعروض العدم بشئ عدما كان او غيره الا اتصافه به ووصفه عليه اشتقاقا
وعن الثاني بان الجزئ العارض لمفهوم العدم المطلق متضمن له فيلزم عروضه ايضا في ضمن ذلك
الجزئ المنتشر ولا لم يكن العارض تمامه عارضا اللهم الا ان يق مفهوم العدم عرض لجزئياته
لا انه لها انتهى والتحقيق ان اتصاف امر بجزئ المفهوم يقتضي اتصاف ذلك الامر بذلك
المفهوم سواء كان ذاتيا له او عرضيا له اذا كان اتصاف ذلك الجزئ بالمفهوم الكلي كليا
قال الشيخ في منطق الشفاء اي شئ وجدت فيه طبيعة عرض من الاعراض توجد فيه طبايع الامور
التي توصف بها ذلك العرض وصفا كليا لا يق فيلزم ان يكون جميع الماهيات متصفة بتقابل
ما هي متصفة بها مثلا يلزم كون الجسم المتحرك لا محركا ضرورة اتصافه بالشكل الذي هو فرد
الا حركة لانا نقول نقيض الحركة هو سلب الحركة ورفعها وظاهر ان الشكل ليس فرد له بل هو
موصوف به فهو فرد الا حركة بمعنى ما ليس بحركة لا بمعنى سلب الحركة ومنها ان العدم العارض
لنفسه اعني زوال العدم عن الذهن نوع من العدم المطلق من حيث كونه مضافا الى العدم
ومقابلا له من حيث كونه مضافا له فيصدق النوعية والتقابل عليه اي على هذا العدم العارض
لنفسها باعتبارين متكثرين من ذات موضوع النوعية والتقابل بيان ذلك ان النوعية والتقابل
وصفان متقابلان لان مقتضى النوعية هو الاجتماع ومقتضى التقابل عدم الاجتماع والتقابل

اذا اتصف

اذا اتصف بهما امر واحد باعتبارين يجب كون الاعتبارين قيدين لتكثر بهما ذات الموصوف فيصح
اتصافه بالمتقابلين حد لا يكفي كونهما تعليليين لان التعليل غير مكثر لذات المعلل فاجتماع النوعية
والتقابل فيها اخر فيه يجب ان يكون باعتبارين يتكثر بهما ذات الموضوع ليصح اجتماعهما فيه وهو كذلك
لان العدم المضاف اليه اعني العدم الذي اضيف اليه زوال الاعتبارين احدهما كونه عدما وثانيهما
كونه موجودا في الذهن وظاهر كونهما اعتباريين بالذات لا غير فللعدم المضاف اعني زوال العدم ايضا
اعتباران يجب الاعتباران الذين المضاف اليه احدهما كونه مضافا الى العدم من حيث هو عدم وبهذا
الاعتبار يعرضه النوعية وثانيهما كونه مضافا الى العدم من حيث هو كونه موجودا في الذهن وبهذا
الاعتبار يعرضه التقابل فان التقابل انما يعرضه كونه زوالا وعرضا للعدم المضاف اليه في الذهن
فكما ان حيثية كونه عدما مغايرة بالذات لحيثية كونه موجودا في الذهن كذلك ما اضيف اليه من الحيثية
الاولى ومن حيث هو كذلك مغاير بالذات لما اضيف اليه من الحيثية الثانية من حيث هو كذلك
ثم ان المص لما ذكر ان عدم المعلول يستند الى عدم العلة استشكل ان يق ان العدمين متلازمان فليس
استناد احدهما الى الاخر اولى من العكس فاشار الى دفعه بقوله وعدم المعلول ليس علة لعدم
العلة يعني ان تلازم بين العدمين لا يمنع من اولوية احد الاستنادين فان العقل يحكم بديهة
بصحة قولنا ارتفعت حركة اليد فارتفعت حركة المفتاح دون قولنا ارتفعت حركة المفتاح
فارتفعت حركة اليد فظهر انه لا يصح استناد عدم العلة الى عدم المعلول وكون عدم المعلول
علة لعدم العلة مخالفا للعكس وقوله في الخارج ظرف للعلية قوله يجاز كون عدم المعلول علة
لعدم العلة في الذهن بان يكون حصول ارتفاع حركة المفتاح في الذهن علة لحصول ارتفاع
حركة اليد فيه فيستدل بالاول على الثاني كما انه جاز العكس اعني ان يكون عدم العلة علة
لعدم المعلول في الذهن فيستدل بالثاني على الاول على انه اي هذا الاستدلال اللازم للمذكور
برهان ان وهو الاستدلال من المعلول على العلة وبالعكس اي عكس هذا الاستدلال وهو الذي ذكرنا
لي وهو الاستدلال من العلة على المعلول بيان ذلك ان الحد الاوسط في القياس يجب ان يكون علة

لثبوت الاكبر للاصغر في الذهن فان كان مع ذلك علة له في الخارج ايضا سمي ذلك القياس برهانا لميا
وان لم يكن له علة في الخارج بان لا يكون له علة في الخارج لكونه ثبوته له لذاته لا بسبب لكن لا يكون
بين الوجود له بل يكون معلولا له سمي برهانا انيا ولا ينافي تسميته بالبرهان الذي يعتبر فيه
افادته لليقين تصريحهم بكون اليقين نتيجة حاصلا من العلة فان معنى ذلك ان العلم اليقيني بكل
مطلوب وعلة لا يحصل الا من سبب متعلقه لا مطلقا صرح بذلك الشيخ في برهان الشفا

المسئلة السابعة عشر في تعاكس الاعم والاخص ايجابا وسلبا في العموم والخصوص واليه
اشار بقوله والاشارة الى تبيين في العموم والخصوص وجودا اي ايجابا والتي تعاكس فيها عموما اي سلبا
والحاصل ان كل شيئين بينهما عموم وخصوص مطلق يكون بين نقيضيهما عموم وخصوص مطلقا
ايضا لكن على عكس العينين اي نقيض الاخص مطلقا اعم من نقيض الاعم مطلقا وعلى الشارح القوشجي
العموم والخصوص على ما هو بحسب التحقق دون الصدق كالحيوة والنطق فان الاعم وجودا منهما كالحيوة
اعض عدما والاخص وجودا كالنطق اعم عدما لانه كلما عدم الاعم وجودا عدم الاخص وجودا ولو فرض عدم
الاخص وجودا ولا يعدم الاعم وجودا وذلك لان الحمل على ما هو بحسب الصدق يحتاج الى تكلف
تاويل الوجود والعدم الى الوجود لغيره والعدم عن غيره اي الاثبات والسلب وهو المسئلة من المسائل
المشهورة في علم المنطق وردده المحقق الدواني بان اطلاق الوجود والعدم على الايجاب والسلب غير مرضي
وحمله على المسئلة المشهورة في المنطق وارد مرجحه على غيرها مما لا جدوى فيه بعد تحريرها ولا يسار
البحث عنه على ان المذكور كثير من المسائل المشهورة المنطقية في هذا الكتاب وقوله ايضا حمل
الوجود والعدم على الايجاب والسلب ليس مما يبعد من حمل العموم والخصوص المتبادر منهما هو بحسب
الصدق على ما هو بحسب التحقق المسئلة التاسعة عشر في عدم الواسطة بين الحاجة والغنى
في كل من الوجود والعدم واليه اشار بقوله وقسمة كل منهما اي الوجود والعدم الى الاضافي والغنى
حقيقة اي منفصلة حقيقية دائرة بين النفي والاثبات ولا يتصور فيهما اجتماع النقيضين ولا
ارتفاعهما فان كل واحد من الوجود والعدم اما ان يكون بالغير وهو المحتاج او لا وهو الغني استحالة

الجمع بينهما والخلو عنهما ضرورية المسئلة التاسعة عشر في تحصيل الموجود الثلث اعني الوجوب
والامكان والامتناع وبيان مفهوماتها والاشارة الى بداهتها وبيان اعتبارها بحسب الذات
وبحسب الغير وما يتعلق بذلك وهذه الثلثة هي التي بحث عنها المنطقيون وجعلوها مواد
القضايا باعتبار وجهاتها باعتبار فالوجوب هو ضرورة ثبوت المحمول لموضوعه سواء كان وجوديا او غيره
والامتناع هو استحالة ثبوت المحمول لذلك الموضوع والامكان هو الضرورة ولا استحالة
ثبوت المحمول لذلك الموضوع وهذه بعينها هي التي بحث عنها في الامور العامة لكن باعتبارها
في قضايا محمولاتها الوجود والعدم لا غير ثم صاحب المواقف ان البحث عنها هو غير البحث
عنها في المنطق فقال واعلم ان هذه غير الوجوب والامكان والامتناع التي هي في المنطق جهات
القضايا او موادها والا كانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها واعترض عليه شارح المقاصد
بانه ان اراد كونها واجبة لذوات اللوازم فالملازمة ممنوعة اذ لذوات الماهيات فيبطلان
التالي ثم قال معناه انها واجبة الثبوت للماهيات نظرا الى ذواتها من غير اعتبار الى امر آخر ثم
قال وكانه يجعل بعض القضايا خلوا عن كون الوجود فيه محمولا او رابطة كقولنا الانسان
كاتب ويمكن ان يكون معناه انه يوجد كاتبا او يوجد له الكتابة بل معناه ان ما صدق عليه
هذا يصدق عليه ذلك ويحمل والمحققون على انه لا فرق بين قولنا يوجد له ذلك ويثبت ويصدق
عليه ويحمل ونحو ذلك الا بحسب العبارة انتهى وقد جعله شارح المواقف كلام صاحبه بانه اراد
ان البحث في هذا الفن اخص من جهات القضايا لا عينها والا كانت لوازم الماهيات من قبيل
الواجب الذي نحن نبحث عنه وليس كذلك وهذا بعينه ما صرح به صاحب المواقف بقوله فاذا
قلنا الوجود واجب لا بعلة فمعنى به وجوب الحمل واستحالة انفكاك وهو غير الوجوب
الذاتي يعني ان المتبادر من الوجوب الذاتي هو وجوب الوجود لذاته لا وجوب الحمل لذاته
وعلى هذا التوجيه لا يرد ان الزوجية مثلا واجبة الوجود لكن واجبة الوجود لا بعلة لا
واجبة الوجود في نفسها ولا حاجة الى القول بانه يجعل بعض القضايا خلوا عن كون الوجود

فيه محمولا او رابطة ومع ذلك لا يخفى فساده ولذلك قال في حاشية الشرح القوم لا جعلها قيدا من
انها لو كانت هي المذكورة في الجهات والمواد لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها وذلك لان الاربعة
واجبة الزوجية لا واجبة الوجود فاختلاف المعنى بسبب اختلاف المحمول لا بسبب اختلاف مفهوم الواجب
الذي هو المادة والجهة بين ان كون المتبادر في هذا القسم هو وجوب الوجود لذاته انما هو لاعتبار
هذا المعنى بعينه في محمول خاص هو الوجود لا لاجل الاتحاد في المعنى وفي هذه الكلام اشارة الى ان مراد
صاحب الموافق من قوله لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها هو لكانت الماهيات واجبة لاجل
وجوب اللوازم لها فليتدبر ولا اشارة الى ما ذكرنا من الاتحاد قال المص واذا حمل الوجود كقولنا
الانسان موجود وهذا الوجود المحمول يعني له وجود الشيء في نفسه ويسمى ذلك التصديق بسيطا ويسمى
عنده بهذا البسيط جعل رابطة كقولنا الانسان كاتب فان معناه الانسان يوجد كاتبا كما مر
غيره وهذا الوجود يعني له وجود الشيء لغيره والوجود الرابطي ويسمى ذلك التصديق مركبا ويسمى
عنه بهذا المركب فان قيل فعند حمل الوجود ايضا لا بد من اعتبار الوجود الرابطي فيلزم ان يكون
للوجود وجود آخر قلنا انما يلزم ان يكون له وجود لغيره ولا استحالة فيه والحال هو ان يكون
له وجود في نفسه وهو غير لازم لان ثبوت شيء لشيء لا يستلزم ثبوت الثابت في نفسه وعلى التقديرين
اعني تقدير حمل الوجود وجعله رابطة يكون بين الموضوع والمحمول نسبة لا يخلو اعني كيفية بحسب
نفس الامر يسمى مادة وعن كيفية في العقل يسمى جهة والى هذا اشار بقوله فثبت مواد ثلث في انفسها
اي ثبت في انفس تلك المواد اي في نفس الامر والمادة هي كيفية نسبة المحمول الى الموضوع اذا اعتبرت
من حيث نفسها لا من حيث حصلت في العقل او التلفظ فالمواد الثلث كيفيات ثلث ثابتة
في نفس الامر مسماة بالمواد باعتبار هاكذا لها وجهات في العقل اي ويثبت جهات ثلث في العقل
هي الصور العقلية التي يحمل دالة على تلك الكيفيات الثلث سواء كانت موافقة تلك الكيفيات
وهي يكون الجهة موافقة للمادة وكانت مخالفة تلك الكيفيات وهي يكون الجهة غير مطابقة
للمادة وقد مر قبل ما حاصله وثبت كيفيات التي يسمى بالمواد اذا اعتبرت في نفس الامر ويسمى بالجهات

اذا اعتبرت

اذا اعتبرت في العقل فتبعد من التوجيه ومع ذلك يلزم من كون الجهة مطابقة للمادة دائما ويحتاج الى
ان يكلف ويجاب بان الشيء قد يتعقل بصورة غير مطابقة فعند مخالفة الجهة يكون المادة متعقلة
بصورة غير مطابقة وقد يجاب على هذا ايضا بان كون الكيفية النفس الامرية اذا تعلق جهة لا يقتضي كون
الجهة مخبرة فيها ولا ينافي كون كل كيفية صالحة للنسبة وان لم يكن مطابقة للواقع جهة لانه
لم يتعرض لذلك ولم يفصل الجهة كما لم يتعرض الجهة المفروضة ايضا اعتمادا على ما علم في فن آخر ويمكن
التصدي هنا بيان تفصيل احوال المواد والجهات بل بيان ان الكيفيات الثلثة الثابتة في نفس الامر
مواد في انفسها وجهات في العقل فان هذا القدر كاف فهمنا هذا قال المص في شرح الاشارات واعلم
ان المادة غير الجهة والفرق بينهما ان المادة هي تلك النسبة في نفس الامر والجهة هي ما يفهم ويتصور منها
عند النظر في تلك القضية من نسبة محمولها الى موضوعها سواء تلفظ بها او لم يتلفظ وسواء
طابقت المادة او لم يطابق وذلك لانا اذا وجدنا قضية هي مثلا كل ج لا يمتنع ان يكون ب فانا نفهم
ونتصور منه ان نسبة ب الى ج هي النسبة المساوية بالامكان العام المساوي للوجوب والامكان الخاص
وليست تلك النسبة في نفس الامر شيئا مساويا للوجوب والامكان بل هو احدهما بالضرورة فاذن ظهر
الفرق بين تلك النسبة في نفس الامر التي هي المادة وبين ما يفهم ويتصور منها بحسب ما يحيطه العبارة
من القضية التي هي الجهة والفائدة في تلك المواد والجهات على وثاقة الرابطة وضعفها هي الوجوب
والامتناع والامكان فان الامكان يدل على ضعف النسبة والوجوب والامتناع يدلان على
وثاقتها لكن الوجوب على وثاقة النسبة المفروضة له والامتناع على وثاقة ما يقابل النسبة
المفروضة وكذا العدم اي وكذا اذا حمل العدم او جعل رابطة تثبت مواد وجهات ولا يخفى
انه اذا جعل الوجود رابطة يكون القضية موجبة واذا جعل العدم رابطة يكون القضية
سالبة سواء كان المحمول وجودا او عدما او مفهوما آخر غيرهما فاذا حمل احدهما يحتمل الامران
فاذا حمل الوجود او العدم لا يغني عن اعتبار الرابطة اذ لا يبقى اذ يشك احد في ان اي مفهوم
نسب الى غيره بالايجاب او السلب فلا بد بينهما من رابطة والتفرقة بين مفهوم ومفهوم في ذلك

بديهي البطلان قال شارح المقاصد المحققون على ان كل قضية الوجود والاوجود رابطة والوجوب
والاستلزام والامكان جهة سواء صرح بها او لم يصرح وسواء كان المحمول احد هذه الامور او غيرها حتى
قولنا الباري تعالى واجب وموجود في معنى يوجد واجبا ويوجد موجودا وقولنا اجتماع النقيضين
ممتنع وسلب ممتنع في معنى يوجد ممتنعا ويوجد معدوما او لا يوجد ممكنا وموجودا وقولنا الانسان
ممكن او موجود في معنى يوجد ممكنا وموجودا فاذا كان المحمول احد هذه الامور يتعدد الاعتبار ان
اي بعتبر وجود هو المحمول واخر هو الرابطة ووجوب او استلزام او امكان هو المحمول واخر هو الجهة
انتهى ومنهم من تردد او اختلف في ان المعتبر في المادة هو الرابطة الايجابية فقط بان يكون المادة
هي كيفية النسبة الايجابية دون السلبية فيكون مادة نسبة الحيوان الى الانسان هو الوجوب
سواء قلنا الانسان ليس بحيوان او الحيوان اعم من الايجاب والسلب حتى يكون المادة في قولنا
الانسان حيوان هي الوجوب وفي قولنا الانسان ليس بحيوان هي الامتناع والاظهر هو الاول
وهو المطابق لكلام النحاة حيث قال اعلم ان حال المحمول في نفسه عند الموضوع لا التي يجب بيانها
وتعريفها له بالنسبة الايجابية كيف هو ولا التي يكون في كل نسبة الى الموضوع بل الحال التي في المحمول
عند الموضوع بالنسبة الايجابية من دوام صدق او كذب او لا دوام بها يسمى مادة فاما ان يكون
الحال هو ان المحمول يدوم ويجب صدق ايجابه له فيسمى مادة الوجوب كحال الحيوان عند الانسان
او يدوم ويجب كذب ايجابه ويسمى مادة الامتناع كحال الجوهر عند الانسان او لا يدوم ذلك
احدهما ويسمى مادة الامكان وهذه الحال لا يختلف في الايجاب والسلب فان القضية السالبة توجد
لمحمولها هذه الحال بعينها فان محمولها يكون مسلوبا عنه الايجاب احد الامور المذكورة وان لم يكن
اوجب وقال في الانتصار لا يخلو المحمول في القضية او ما يشبهه سواء كانت موجبة او سالبة
من ان يكون نسبة الى الموضوع ونسبة ضروري الوجود في نفس الامر مثل الحيوان في قولنا الانسان
حيوان او ليس بحيوان او نسبة ما ليس بضروري الوجود ولا عدمه مثل الكاتب في قولنا الانسان
كاتب او ليس بكاتب او نسبة ضروري العدم مثل قولنا الانسان حجر او ليس بحجر فجميع مواد القضايا

هي

هي هذه مادة واحدة ومادة ممكنة ومادة مختلفة انتهى وقد يتوهم كون كلام المص مخالفا لذلك وليس كذلك
فان بناءه على ما قيل ان المواد الثلث ثابتة في القضايا الموجبة والسالبة وذلك لا يتفق كونها في
الموجبة كيفية النسبة الايجابية وفي السالبة كيفية النسبة السلبية بل يصدق ذلك اذا كان المواد
مطلق كيفية النسبة لا ايجابية كما ذكره الشيخ في الاشارات فان قوله وكون العدم يشعر بثبوت المواد على هذا
التقدير وهو اعم من ان يكون هي بعينها المواد الثابتة على التقدير الاول او غيرها على انه في كل من
التقديرين يحتمل حمل الوجود والعدم على الايجاب والسلب كما ذكرنا والبحث في تعريفها كالوجود اي
تصورات هذه المعاني الثلثة ضرورية الا انها قد يعرف تعريفا لفظيا كالوجود وبين الوجوب
ضرورة الوجود او اقتضائه او استحالة العدم والامتناع ضرورة العدم او اقتضائه او استحالة
الوجوب والامكان جواز الوجود والعدم او عدم ضرورتها او عدم اقتضاء شيء منهما ولكون مقتضى ذاتها
ضرورية وتعريفها لفظية لا يخفى ان يؤخذ كل منها في تعريف الاخر فيعرف الوجوب بامتناع الا
ثم الامتناع بعدم الامكان ثم الامكان بعدم الوجوب وكذا يعرف كل من الثلثة بسلب الاخريين فيقال
الوجوب سلب الامكان والامتناع وكذا في الامكان والامتناع وكذا يقال الواجب ما يقتضي وجوده او لا يمكن
عدمه والممتنع ما يجب عدمه او لا يمكن وجوده والممكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه او ما لا يمتنع
وجوده ولا عدمه ولو كان القصد الى افادة تصور هذه المعاني لكان دورا ظاهرا فقد يؤخذ ذاتية
فيكون القضية حقيقية اي كل واحد من الوجوب والامتناع والامكان قد يؤخذ بحسب الذات
اي نظرا الى ذات ما يوصف به فيكون قضية المفهوم بحسب هذه الامور في الواجب والممكن والممتنع
حقيقية لا يمكن اجتماع اتصافها لا في الصدق ولا في الكذب بل يكون الصادق منها على المفهوم
واحدا ابدا وذلك لان كل مفهوم اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره اما ان يكون بحيث يجب
الوجود او لا يجب والثاني اما ان يكون بحيث يمتنع الوجود له او لا يمتنع فالاول هو الواجب بذاته
والثاني هو الممتنع بذاته والثالث هو الممكن بذاته وهذه اقسام ثلثة لا يخرج فيها مفهوم
من المفهومات ويمتنع صدق الاثنين منها على واحد من المفهومات وهذه القضية جلية في المفهوم

بالقياس الى محل كان ذاتا كالمفهوم اما واجب الحيوانية او ممتنعها او ممكنها لما مر من ان الشيء بحيث
منها هي التي ذكرنا وجهات القضايا ومرادها فان قيل هذه القسمة غير حاصرة لاحتمال ان يكون
المفهوم بحيث اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره يجب له الوجود والعدم او يمتنع له الوجود والعدم لا ترى
هذه القسمة دائرة بين النفي والاثبات فكيف لا يكون حاصرة لانا نقول ان اريد بقولنا فاما ان يكون بحيث
يجب له الوجود اعم من ان يجب له مع ذلك العدم ايضا او لا فهذا القسم مندرج فيه القسمان الواجب وما
يجب له الطرفان معا فلا يصح قوله فالاول هو الواجب بذاته وان اريد انه يجب له الوجود فقط
فان اريد نفي له فاما ان يكون بحيث يمتنع له الوجود اعم من ان يمتنع له مع ذلك العدم ايضا او لا
فقد اندرج في هذا القسم قسمان الممتنع وما يمتنع له الطرفان فلا يصح قوله والثاني هو الممتنع بذاته
وان اريد به انه يمتنع له الوجود فقط فيدخل الممتنع الطرفين والضروري الطرفين في القسم الثاني
فلا يصح قوله والثالث هو الممكن بذاته وبالجملة المفهوم اما ان لا يقتضي لذاته شيئا من طرفي الوجود
والعدم او يقتضيهما معا او يقتضي اللاوجود واللاعدم معا بعينه اقتضاء الوجود دون العدم
او يقتضي العدم دون الوجود وما كان اقتضاء اللاوجود واللاعدم بعينه اقتضاء الوجود والعدم
فالانقسام لا يتم بلا مرية قلنا هذه قسمة بالنسبة الى الوجود الخارجي وما يجب له الوجود
والعدم يمتنع وجوده في الخارج لذاته لامتناع اجتماع النقيضين فيه لذاته فهذا القسم داخل
في الممتنع لذاته لا شيء بالممتنع سوى ذلك والحاصل ان هذا القسم وان كان محتملا بادي الرأي
لكن العقل يجزم بامتناعه عند ملاحظة مفهومه من غير نظر الى امر خارج فمثل هذا الاحتمال لا
يقدح في كون الحصر عقليا ولو سلم احتياجه الى بينة واستدلال فلا ريب في كونه مقطوعا به
وبذلك يتم المقصود فان قيل كون الواجب ما يجب له الوجود او ما يقتضي وجوده على ما صرح
القسمة ينافي كون الوجود عين ذاته تعالى كما هو مذهب الحكماء وغيرهم من المحققين لامتناع
كون الشيء مقتضيا لنفسه او داخلا للقسمة سواء كان بالوجوب او لا قلنا المراد بما يجب له
ثبوت الوجود بالحمل الاشتقاقي او ما يقتضي الوجود كذلك فالواجب ما يجب له هذا الحمل المشتق

ومفهوم

ومفهوم هذا المشتق بحسب العرف ما يثبت له مبدؤه الاشتقاقي اعم من ان يكون قيامه به او بكونه
نفس المبدء فان كان قائما بذاته فالوجود ان كان قائما بذاته يصدق عليه ان الوجود ثابت له
غير ما يعني كونه غيرا قد للوجود وثبوت الشيء لنفسه بهذا المعنى ضروري وسيأتي تحقيق مذهب
الحكماء ان شاء الله وقد يجاب ايضا بان المراد من اقتضائه للوجود كونه موجودا لا اقتضائه الغير على
نحو ما قالوا الجوهر قائم بذاته واراد به سبب قيامه بالغير وبان المراد ههنا مبني على ما يبدو
في بادي الرأي من ان الوجود لما ان يقتضي ذاته الوجود كاقتضاء الماهية لوازمها الى لازم اذا
انتهت النوبة الى التحقيق البالغ يظهر ان حقيقة التقسيم ان الوجود اما عين الوجود او لا وانه ما
ما ليس عين الوجود لا يمكن اقتضائه اياه لا يمكن انفكاكها بدل عن قوله ويكون القسمة حقيقية
يعني اذا اخذ هذه الثلثة ذاتية لا يمكن انقلاب واحد منها الى الاخر منها بان يصير الواجب لذاته
ممكنا لذاته او بالعكس او ممتنعا لذاته او بالعكس او يصير الممكن لذاته ممتنعا لذاته او بالعكس
وذلك لامتناع ان يزول ما يجب الذات او يصير الذات غير الذات بالضرورة وقد يؤخذ الاولان اي
الوجوب والامتناع باعتبار الغير بان يكون كل واحد منهما مستفادا من الغير ولا يكون ثابتا بحسب
الذات مع قطع النظر عن الغير وح يكون القسمة بينهما مانعة الجمع اي في المفهومات حيث لا يلزم
اجتماعهما في مفهوم واحد اجتماع الوجود والعدم فيه دون الخلو لان المفهوم الواحد يجوز خلوه
عن الوجوب بالغير والامتناع بالغير معا اذا كان واجبا بالذات ممكنا لذاته بدل عن قوله
القسمة بينهما مانعة الجمع وذلك لان الواجب بالغير قد يعدم فيصير ممتنعا بالغير الذي هو عدم
العلة والممتنع بالغير قد يوجد علته فيصير واجبا بالغير ومانعة الخلو بين الثلثة عطف على
مانعة الجمع اي اذا اخذ الاولان باعتبار الغير يكون القسمة بينهما وبين الثالث الذي هو
الامكان الذاتي مانعة الخلو لكن في الممكنات التي هي اخص من المفهومات اذ الامكان لازم
للممكن مع امتناع خلوه عن احد الطرفين لانه لا يخلو الحال من وجود علته او عدمها وليس
الثلثة مع الجمع لاجتماع الامكان الذاتي مع كل واحد من الغيرين فان قيل هذه القسمة الثلثة

قسمة الشيء الى نفسه وغيره حيث يحمل القسمة على التردد كما هو الظاهر من وصفها بمنع الخلو
مع قوله في الممكنات اذ لو كان المراد التقسيم لقال في الممكن لان التقسيم المفهوم لا للافراد الشائع
هو تقسيم الكلي بين الجزئيات لا الكلي بين الاجزاء لا يقال فيكون تردد الشيء بين نفسه وغيره لانا
نقول هذا التردد في المهيات المفروضة للامكان في الواقع لا الماخوذة صفة للامكان وعلى هذا
ايضا لا يجوز التقسيم لان الظاهر الشائع كون القسم اخص مطلقا من المقسم في نفس الامر ويشترك الوجوب
والامتناع في اسم الضرورة وان اختلفا في السلب والايجاب فان احدهما ضرورة الايجاب والاخر ضرورة
السلب وكل منهما يصدق على الاخر اذا تقابلا في المضاف اليه يعني اذا كان ما اضيف اليه الوجوب والامتناع
امرين متقابلين كالوجود والعدم يصدق كل منهما على الاخر اي ما يشتق من احدهما على ما يشتق من الاخر
فيقال الواجب الوجود ممتنع العدم وبالعكس وواجب العدم ممتنع الوجود وبالعكس واما حمل
احدهما على الاخر كان يقال وجوب الوجود امتناع العدم فليس بصحيح لا مبالغة في الاستلزام لان
احدهما كيفية نسبة الوجود الى الماهية والاخر نسبة العدم اليها واما متباينان فكذا كيفيتاهما
فان قيل الكيفيتان هما الوجوب والامتناع المطلقان لا المقيدان والمراد هو تصادق المقيدين لا
المطلقين فوجوب الوجود وامتناع العدم ماخوذين مع الاضافة الى ما اضيفا اليه حال كونهما
وصفين لذات واحدة متصادقان فانا اذا قلنا اكرام اعدام زيد واهانته اولياءه لم يقل هذا
الحمل ليس بصحيح لان الاكرام وصف لاعدامه والاهانة وصف لاولياءه وهما متغايران وايضا
الوجوب عبارة عن ضرورة النسبة المحمولة الى الموضوع والامتناع عبارة عن ضرورة ما يقابل تلك
النسبة فاذا اضيف الامتناع الى ما يقابل ما اضيف اليه الوجوب كان الامتناع عبارة عن ضرورة
ما يقابل مقابل ما اضيف اليه الوجوب ومقابل مقابل نسبة عين تلك النسبة فكان الامتناع
عبارة عن ضرورة نسبة كان الوجوب عبارة عن ضرورتها فكان الامتناع عين الوجوب
قلنا ان اريد بالمقيدين المقيد بالوجود والعدم وبالمطلقين ما لم يتقيد بهما فظاهر ان المراد هو
تصادق المقيدين وان اريد بهما ما ذكر مع التقييد بذات واحدة فغاية ما فيه ان الموضوع

في القضيتين

في القضيتين واحد ولا يلزم من مجرد اتحاد الموضوع اتحاد النسبة وعلى اي التقديرين فلا يخرجان
عن كونهما كيفيتين لنسبتين متغايرتين ليس بينهما تصادق فيرتفع تخالف المطلقين كيف وتصادق
المقيدين مستلزم لتصادق المطلقين واما ما ذكر في المثال فلا يجدي فان الاكرام والاهانة وصفان
لفعل واحد كالقيام من جهتين وليسا متصادقين حقيقة على ان مثل ما نحن فيه ليس بتصادق
واما ما استدل به فمندفع بان الامتناع ليس عبارة عن ضرورة ما يقابل تلك النسبة والا لم يكن
الامتناع كيفية تلك النسبة بل للنسبة المقابلة لتلك النسبة بل ضرورة مقابل تلك النسبة يصير
منشاء لكيفية عارضة لتلك النسبة هي عبارة عن الامتناع ولا شك ان النسبتين متباينتين وكذا
كيفياتهما لو قدر وجود الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين اي الطرف المخالف فكان ما مضى بمعنى
سلب الضرورة عن كلا الطرفين المسمى بالامكان الخاص فيعم الامكان بهذا المعنى الثاني الضرورة والاخر
اي ضرورة الطرف الموافق والامكان الخاص الذي قد سمي جميعا وهذا المعنى الثاني هو المسمى بالامكان
العامي لفهم العرف العام هذا المعنى من اطلاق لفظ الامكان بخلاف المعنى الاول فان عرف خاص ولذا
نسب اليه وقد يسمى العامي عاما والخاص خاصا ايضا لكونهما اعم واخص مطلقا والمراد بالعموم هيهنا
ايضا عموم ما يشتق منه العام والامكان بمعنى ثالث يسمى اخص وهو سلب الضرورة الذاتية والوصفية
والوقتية من الطرفين وهو ايضا اما اعتبر الخاصة بناء على ان اسم الامكان للامكان بمعنى سلب
الضرورة فكل ما كان طرفان خاليين عن جميع هذه الضروريات كان اولى به واقرب الى الوسط
قال الشيخ في الاشارات وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى ثالث فكانه اخص من الوجهين المذكورين
وهو ان يكون الحكم غير ضروري البتة لا في وقت كالكسوف ولا في حال كالتغير المتحرك بل يكون
كالكتابة للانسان وقال المص في شرحه فهذا الامكان يقابل جميع الضروريات الذاتية
والوصفية والوقتية وهو احق بهذا الاسم من المذكورين قبله لان الممكن بهذا المعنى اقرب
الى حاق الوسط بين طرفي الايجاب والسلب وقد يقال فيه كالكتابة للانسان لان الطبيعة
الانسانية متساوية النسبة الى وجود الكتابة له ولا وجودها ثم قال وانما قال فكانه اخص

من الوجهين ولم يتبادر هو اخص من الوجهين لان الاخص والاعم هما اللذان يكونان على معنى واحد
ويختلفان بان احدهما اقل تناولا من الاخر اما اذا دل احدهما على بعض ما يدل عليه الاخر باشتراك
اللفظ فانه لا يقال له انه اخص من الاخر وقد يؤخذ بالنسبة الى الاستقبال قال في الاشارات وقد
يقال ممكن ويفهم منه معنى آخر وهو ان يكون الالتفات في الاعتبار ليس لما يوصف به الشيء في خلو من
الاحوال الوجود من الايجاب والسلب بل يجب الالتفات الى حاله في الاستقبال فاذا كان المعنى غير
ضروري الوجود في اي وقت فرض له في المستقبل فهو ممكن وقال المحقق في شرحه وهذا اعم وابلغ
للامكان وهو الامكان استقبالي وانما اعتبر من اعتبره لكون ما ينسب الى الماضي والحال من الامور الممكنة
اما موجودا واما معدوما فيكون انما سيأتيهما من حاق الوسط الى احد الطرفين ضرورة ما وانما في
على الامكان الصرف لا يكون الا ما ينسب الى الاستقبال من الممكنات التي لا يعرف حالها ايكون موجودة
اذ الحال وقتها ام لا يكون وينبغي ان يكون هذا الممكن ممكنا بالمعنى الاخص مع تقييده بالاستقبال لان
الاولين ربما يقعان على ما يتعين احد طرفيه لضرورة ما كالكون فلا يكون ممكنا صرفا انتهى
ويظهر منه ان الاستقبال ليس ظرفا للامكان بل ظرفا للوجود او العدم وظرف الامكان هو الحال
ولان عدم تعين الوجود او العدم في الاستقبال وبقاء الممكن في صرافة الامكان انما هو بحسب علمنا
لا بحسب نفس الامر فلا ينافي تعين احدهما في نفس الامر من حيث وجوب استناد الحوادث الى العلل
السابقة وهيهنا اشرنا لعلنا نشير اليه في موضع اليه يليق به ان شاء الله تعالى ثم ان بعض من اعتبر
الامكان الاستقبالي اشترط في كون الوجود ممكنا في زمان الاستقبال العدم في الحال لان الشيء
اذا كان موجودا في الحال كان وجوده ضروريا بشرط المحمول فلا يكون ممكنا صرفا ورد عليه بان
ضرورة وجوده في الحال لا ينافي امكان عدمه في الاستقبال وايضا لو وجب اشتراط عدمه في الحال
لئلا يكون ضروري الوجود لوجب اشتراط وجوده في الحال ايضا لئلا يكون ضروري العدم فوجب
ان يكون في الحال موجودا او معدوما اولى هذا اشارة الى ما تقوله ولا يشترط العدم في الحال
والا اجتمع النقيضان قال في الاشارات ومن يشترط هذا ان يكون معدوما في الحال فانه

يشترط

يشترط ما لا ينبغي وذلك انه يجب انه اذا جعله موجودا اخرجه الى ضرورة الوجود ولا يعلم انه
اذا لم يجعله موجودا بل فرضه معدوما فقد اخرجه الى ضرورة العدم فان لم يفرض هذا لم يفرض ذلك
انتهى وقيل الظاهر من اشتراط ذلك ارادة الامكان الاستقبالي امكان حدوث الوجود وطريانه
في الاستقبال وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث لا امكان حدوث العدم ليلزم اشتراط
الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالي وجانب العدم بمعنى امكان طريان العدم وحدوثه
يشترط الوجود في الحال من غير لزوم محال وفيه ان الغرض من اعتبار الامكان الاستقبالي لما
كان تحصيل الامكان الصرف الواقع في حاق الوسط فلا وجه لهذه الارادة حتى يحتاج الى ذلك
الاشتراط وظهر من هذا ايضا فساد ما يقال من ان الامكان الاستقبالي انما يعتبر في احد طرفي
الوجود والعدم لا فيهما معا فالشيء اما ممكن الوجود بالامكان الاستقبالي واما ممكن العدم به
فالاول مشروط بالعدم والثاني مشروط بالوجود في الحال وذلك لان المقصود من اعتبار الامكان
الاستقبالي خلو الممكن في طرفيه عن جميع الضرورات وكونه في حاق الوسط غير متأصل في احدهما
كما مر المسئلة العشرون في ان الوجوب والامتناع والامكان اعتبارية غير متأصلة
في الوجود واليه اشار بقوله والثلثة اعتبارية لوجود بعضها اشتراك بين الثلثة
وبعضها مختص بواحد واحد اما الاشتراك فوجهان الاول اشار بقوله لصدقها على المعدوم
يعني ان كلا من هذه الثلثة يصدق على المعدوم فان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع
الوجود وواجب العدم والمعدوم الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واذا صدقت هذه
الامور على المعدوم يجب ان لا يكون متحققة في الاعيان لاستحالة اتصاف الموجود بالمعدوم
فان قيل يجوز ان يكون بعض افراد طبيعة واحدة موجودا وبعضها معدوما فيصدق تلك
الطبيعة على الافراد الموجودة والمعدومة فباعتبار صدقها على الافراد الموجودة يكون موجودة
وباعتبار صدقها على الافراد المعدومة يكون معدومة فاعتبر الانسان فان بعض افراده موجودة
وبعضها معدومة ومع ان الانسان صادق على الجميع فالانسان باعتبار صدقه على الافراد

الوجودة يكون موجودة باعتبار صدقه على الافراد الموجودة يكون معدومة ولا يلزم اتصاف المعدوم
بالوجود ولا كون تلك الطبيعة معدومة قلنا ان اريد ان تلك الطبيعة باعتبار الافراد الموجودة
متاصلة وباعتبار الافراد المعدومة غير متاصلة فظ بطلان ذلك ضرورة امتناع اختلاف الطبيعة
الواحدة بالتاصل وعدمه وان اريد كونها في الصورة الاولى موجودة وفي الصورة الثانية معدومة فيرد
ان كل ما كان من شانه الوجود لا اصل فاتصاف شيء به بالحمل الاشتقاقي انما يكون بوجوده فيه وجودا
عينيا فيمتنع اتصاف المعدومات بالامكان والوجه الثاني انه لو كانت هذه الامور مختلفة في
الاعيان لكانت مشاركة لغيرها في الوجود متميزة عنه في الخصوصيات بخصوصياتها وغير مهياتها
فاتصافها بمهياتها بوجودها لا يخرج عن احد هذه الامور ويتم واليه اشار بقوله واستحالة التسلسل
فان قيل يجوز ان يكون الواجب العارض لذات الواجب مثلا شيئا موجودا في الاعيان والوجوب العارض
لهذا الوجوب عدميا فلا يلزم التسلسل وايضا يجوز ان يكون وجوب الوجود مثلا عينه فالجواب عن الاول
ما مر من امتناع اختلاف الطبيعة الواحدة بالتاصل وعدمه وعن الثاني ان جواز كون الشيء تعالى نفسه
انما هو على تقدير قيامه بذاته كما في وجود الواجب تعالى لا على تقدير كونه قائما بغيره كما في وجود الممكنات
على ان الكلام في الوجوب مثلا الذي هو كيفية النسبة فلا يتصور كونها نفس ذات الموضوع وهذا
الوجه يدل على استحالة عينية مجموع الثلثة لا البعض وعلى البعض ايضا يجوز ان يكون الواجب مثلا
عينا والامكان اعتباريا ويكون اتصاف ماهية الوجوب بالوجود والامكان فلا يلزم التسلسل
على ما بطله صاحب التلويحات من ان كل ما تكرر نوعه اي يكون اي فرد يوجد منه موصوفا بذلك
النوع كالوحدة والتقدم والحدوث والشاهد اللزوم ونحن نقول يجب ان يكون اعتباريا لئلا يلزم
التسلسل امتناع اجراء في الامتناع بل في الوجوب ايضا بحيث لا يرجع الى الوجه المختص الا ترى ان الوجوه
المختصة بواحد واحد فالمختص بالوجوب ما اشار المصنف اليه بقوله ولو كان الوجوب ثبوتيا لزم
امكان الواجب بيان الملازمة ان الوجوب صفة عرضية لانه كيفية النسبة كما مر والصفة العرضية
مفتقرة الى موصوفها اعني الذي هو موضوعها او المفتقر الى الغير ممكن والواجب انما يجب به فهو

من

من حيث هو واجب مفتقر الى الوجوب الذي هو ممكن فهو اولى بان يكون ممكنا لان المحتاج الى الواجب
ممكن فكيف الى الممكن فان قيل امكان صفة الوجوب في نفسها المستلزم لجواز زوالها انما يستلزم
امكان الواجب من حيث هو واجب المستلزم لجواز زواله لو كان مستلزما لجواز انعدامها بعد الوجود
وليس لجواز امتناع الممكن من الانعدام بعد الوجود كما في الزمان واما جواز انعدامها مطلقا فلا
يستلزم ذلك لجواز اتصاف الموصوف بالصفة العدمية وايضا كون الواجب من حيث هو واجب
ممكنا غيرها لان امكان الشيء من حيث انه متصف بصفة لا يقتضي امكان ذات الشيء ولا يلزم من ذلك
جواز زوال الوجوب عن الذات وانما يلزم ذلك لو لم يكن علة الوجوب هي الذات التي يمتنع زوالها
وهو ثم فيمتنع زوال الوجوب عن الذات مع كونه ممكنا بسبب امتناع زوال علته التي هي الذات
قلنا اما الجواب عن الاول فهو ان الكلام على تقدير كون الواجب من الامور العينية ولا شك
ان الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف المحل الموجود بها واما الجواب عن الثاني
فهو ان علة الوجوب لو كانت هي الذات لزم تقدمها على الوجوب بالوجوب والوجوب كما هو
شان العلة فيلزم ان يكون للواجب وجوب آخر او تقدم الوجوب على نفسه وكلاهما محال
اما الثاني فظاهر واما الاول فلان لزوم اجتماع المثلين وان لا يكون الوجوب المتاخر وجوبا لكون
الواجب واجبا بالآخر وايضا ينقل الكلام الى ذلك الوجوب ويتسلسل فان قيل الوجوب ممكن لا محالة
سواء كان عينيا او اعتباريا ايضا يكون الواجب محتاجا اليه ويلزم امكانه بالطريق الاولى
قلنا اذا كان الوجوب اعتباريا انتزاعيا ويكون منشا انتزاعه ذات الواجب من حيث ذاته
لا من حيثية اخرى يكون مناط الحكم بالواجبية هو نفس الذات بذاته لا المفهوم المنتزع
كما في سائر الانتزاعيات حيث يكون مناط الحكم بها نفس ما هو منشا الانتزاع فيكون واجبية
بذاته لا بامر زائد على ذاته ليلزم الامكان فتفطن ولا يمكن ان يقال على تقدير عينية الوجوب
ايضا يكون واجبية الواجب لا بالوجوب كما توهمه شارح المقاصد لان مناط الاتصاف في
الصفات العينية انما يكون قيام الصفة بالموصوف بالعروض والوجه المختص بالامتناع

ما اشار اليه بقوله ولو كان الامتناع ثبوتيا لزم امكان الممتنع لان الامتناع اذا كان ثبوتيا من شأنه
الوجود في الخارج يكون ممكنا بالامكان العام بالضرورة وهو صفة لاحقة فيفتقر الى موصوفها ايجب ان
يكون موصوفها ممكنا كان بالضرورة والموصوف بالامتناع هو الممتنع فيلزم امكان الممتنع فهذا الدليل يبطل
ثبوتية امتناع الوجود ويلزم منه بطلان ثبوتية امتناع العدم ايضا لان الامتناع كما اشرنا اليه سابقا
في اول المشتركين معنى واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم والمعنى الواحد اذا ابطل ثبوتية بعض
افراده بطل ثبوتية الجميع لامتناع كون المعنى الواحد متاصلا وغير متاصل فما زعم ما توهم من ان
كلام المص اضطراب لان اول المشتركين يبنى على كون المراد من الامتناع اعم من امتناع الوجود وامتناع العدم
وهذا الدليل لاخذ الامكان فيه ووجوب حمله على الامكان العام يبنى على كون المراد امتناع الوجود
يقابل الامكان العام المقيد بطرفي الوجود وذلك لان ابطال ثبوتية امتناع الوجود ابطال يستلزم
ثبوتية امتناع العدم ايضا فالامتناع المطلوب ابطال ثبوتية بان على عمومه فان قيل لم اخذ الامكان
ولم يكتف بمجرد الوجود مع كونه اخصر بان يقال لو كان الامتناع ثبوتيا لزم ثبوت الممتنع ضرورة وجود
الموصوف عند وجود الصفة قلنا المراد بكون الامتناع وجوديا ليس كونه موجودا بالفعل في الخارج
بل ما من شانه الوجود الصيغي مع فالملازمة ممنوعة وان اراد وجود الممتنع بالامكان فيرد عليه الوجه
الاول وان تمسك بان الاتصاف بالصفة العينية يستدعي وجود الموصوف لم يكن هذا الوجه اقتصارا
للاول بل صار اليه دليلا برأسه فتدبر والوجه المختص بالامكان ما اشار اليه بقوله ولو كان
الامكان ثبوتيا لزم سبق وجود كل ممكن على امكانه لان الامكان ح يكون صفة ثبوتية متاخرة عن
وجود موصوفها بالضرورة مع ان الامكان سابق على الوجود لان الشيء يكون وجوده في نفسه فيوجد
عن غيره وقد يستدل هذا الوجه في الوجوب وفي الوجوب سابق على الوجود بالذات لان ايجاب شيء
لوجوده يستتبع وجوده عقلا ولذلك صح ان يقال اقتضى ذاته وجوده ووجود الصفة الثبوتية
يستحيل ان يسبق على وجود موصوفها فيستحيل كون الوجوب ثبوتيا واعلم انه لا حاجة في هذا
الوجه سواء استمر في الامكان او في الوجوب الى بيان التقدم بل يكفي امتناع التاخر فيقال

لا شبهة

لا شبهة في ان الامكان اذا لوجوب يمتنع تاخره عن وجود موصوفه وكل صفة ثبوتية يجب تاخرها
عن وجود موصوفها وهذا مطرد في كل صفة غير ثبوتية يمتنع تاخرها عن وجود موصوفها كالوجوب
والحدوث والذاتية والعرضية ونظائرها ولذلك جعله صاحب المنازعات قانونا اصليا كليا
لا يجب من الصفات تاخره عن وجود الموصوف يجب ان يكون اعتباريا والفرق بين نفي الامكان
والامكان المنفي لا يستلزم ثبوتها اي ثبوت الامكان اشارة الى الجواب عما تمسك به الذاهب الى كون
الامكان ثبوتيا وهو انه لو لم يكن الامكان ثابتا لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي وانتفى
بطلانا لفرق بين الامكان ونفيه بالضرورة وايضا اذا لم يكن بينهما فرق لم يكن بين قولنا الممكن
لا الامكان له فرق فيلزم ان لا يكون الممكن ممكنا هذا خلف اما الملازمة فظاهرة ولو لم يكن ثابتا
لكان منفيا فلا يكون بين نفي الامكان والامكان فرق اذ الاعدام لا تمايز وتقرير الجواب انا لا نم الملازمة
فان الفرق بين نفي الامكان والامكان على تقدير كونه منفيا ثابت فان الامكان على هذا التقدير
هو الامكان العدمي ونفي الامكان هو نفي ذلك الامكان العدمي والفرق بين الشيء العدمي وبين
رفع الشيء العدمي كما ان الفرق بين الشيء الوجودي وبين رفع الشيء الوجودي ضروري فان الشيء
ورفعه متناقضان سواء كان الشيء عدميا او وجوديا وهما متمايزان قطعا قوله لا عدم
لا تمايز قلنا نم كما مر وقال الشارح القديم لفظ النفي بعد لفظ الامكان زائد لعله وقع سهوا من
الناسخين فان الخصم لم يدع استلزام عدمية الامكان لعدم الفرق بين نفي الامكان والامكان
المنفي حتى يلزم من الفرق بينهما ثبوت الامكان بحكم استلزام نقيض المثال لنقيض المقدم فان الفرق
بين نفي الامكان والامكان المنفي غير ثابت على زعمه بناء على ان الاعدام لا تمايز بعضها فلا يكون
استثناء نقيض المثال صادقا لعدمه على تقدير ان يكون المثال عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان
المنفي فلا يلزم نقيض المقدم الذي هو مطلوبه لكن لو حذف المنفي من الامكان ويكون اللازم
لنقيض مدعى الخصم هو عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان لصدق استثناء نقيض المثال
فيصدق نقيض المقدم الذي هو المدعى وقال المحقق الشريف قد يحمل الصحيح صدق استثناء

نقيض الثاني عنده بان وصف الامكان بالمنفي ليس بحسب نفس الامر بل بحسب الفرض وكانه قال لو لم يكن
الامكان ثابتا بل منفيا لم يكن الفرق بين نفي الامكان والامكان الذي فرضناه منفيا لكن الفرق
ثابت في الواقع فلا يكون فرض كونه منفيا مطابقا للواقع وفائدة وصفه بالمنفي فرضا اظهار
الملازمة لانه بهذا الفرض اندرج هو ونقيضه تحت الاعدام التي لا تمايز فيها هذا فان قيل يمكن ان
يفرض الدليل هكذا لو لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لكان الامكان ثبوتيا لكن المقدم
ضعيف لعدم التمايز في الاعدام فالثاني مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن ثبوتيا على ذلك التقدير
لكان عدميا فيلزم ان الممكن لا امكان له اذ التقدير عدم الفرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان
فاذا تحقق الاول اعني الامكان المنفي تحقق الثاني اعني نفي الامكان لكن كون الممكن لا امكان له تناقض
وح لا يكون لفظ المنفي مستدركا وتقريب الجواب بانا نمنع المقدم وما ذكر في بيانه غير مسلم بل المحقق
نقيضه وهو الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي قلنا بعيد حمل كلام المص عليه جهة وجوابا
اما جهة فلان الملازمة التي ادعاها المستدل انما هي بين عدم الفرق والثبوت لا بين الفرق والثبوت
وكلام المص يدل على منع الملازمة بين الفرق والثبوت وهي غير الملازمة التي ادعاها المستدل واما
جوابا فلان كلام المص صريح في منع الملازمة وهذا الجواب منع الاستثنائية المقدم فان هذا معنى ذلك
والحاصل ان المص اشار الى استدلاله وجواب عنه بكلام لا يوافقه تقرير هذا الاستدلال ولا
تقرير هذا الجواب قال المحقق الدواني الظاهر ان مقصود هذا القائل ان مراد المص من التحقق نقيض المقدم
وهو الفرق لا يستلزم ثبوت الامكان فليس كلامه منعا للملازمة بل منعا لثبوت المقدم وح لا يتحقق
نقيضه الا انه زاد عليه انه لا يستلزم مدعى الخصم وح يرد عليه ان دلالة هذه العبارة على
ثبوت الفرق بينهما غير ظاهرة بل صريحها ان مجرد الفرق لا يستلزم الثبوت والظاهر على هذا التوجيه ان يبقى
وفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي فلا يلزم ثبوته هذا فان قلت قد تمسك الشيخ في الشفاء بهذا
الدليل على ان الامكان معنى موجود حيث قال ان كل حادث مسبوق بمادة او موضوع بهذه العبارة
كل حادث فانه قبل حدوثه اما ان يكون في نفسه ممكنا ان يوجد والحال ان يوجد لا يوجد والممكن

ان يوجد

ان يوجد قد سبقه امكان وجوده فلا يخ امكان وجوده من ان يكون معدوما او معنى موجودا والحال
ان يكون معنى معدوما والا فلم يسبقه امكان وجوده الى آخر ما قال وهذا بعينه عدم الفرق بين امكانه
لا ولا امكان له فكيف ذلك قلت ليس غرض الشيخ من كون الامكان معنى موجودا ان الامكان صفة
وجودية اي موجودة في الخارج بنفسها بل غرضه انه معنى موجود اي له منشاء انتزاع في الوجود
الخارجي هو مادة الحادث او موضوعه وظاهر انه لو لم يكن له منشاء انتزاع في الخارج لم يكن في نفس الامر
فلا يمكن ان يتصف به شيء في نفس الامر لان مناط صدق الحكم بالامور الاعتبارية هو مطابقته لما في
نفس الامر كما سيأتي في الكتاب واذا لم يكن الشيء متصفا به في نفس الامر لم يكن ممكنا في نفس الامر وهو
معنى كونه لا امكان له لكن صاحب المواقف لم يتفطن بما ذكرنا فنسب هذا الوجه الى الشيخ لاثبات
كون الامكان صفة ثبوتية بالمعنى المراد في محل النزاع وذلك خبط عظيم منه واعلم ان للمحققين
الذاهبين الى ثبوتية الوجوب والامكان والامتناع اذ لم يذهب اليه احد تمسكات بعضها تختص
بالوجوب وبعضها مشترك بين الوجوب والامكان اما المختص بالوجوب فهو انه لو كان عدميا
لكان العدم مقتضيا للوجود لان الوجوب عبارة عن اقتضاء الوجود لكن العدم مناف للوجود
فيستحيل ان يقتضيه والجواب ان الوجوب على تقدير كونه اعتباريا معدوم لا عدم واقتضاء لا
مقتض ولا استحالة في ان يكون مفهوم المعدوم في الخارج عبارة عن اقتضاء امر موجود فضلا
عن امر معدوم في الخارج هو الوجود على ما مر ان الوجود ليس بموجود في الخارج وانما المحال هو ان
يكون العدم اقتضاء للوجود او يكون المعدوم مقتضيا له وليس كذلك واما المشترك بين الوجوب
والامكان فوجوه الاول انهما لو كانا عدميين لزم ارتفاع النقيضين لان نقيضهما اعني اللاوجوب
واللاامكان ايضا عدميان لصدقهما على الممتنع بل على المعدوم مطلقا مع القطع بان الوجودي
لا يصدق على المعدوم ولان العدم جزء منهما واما جزء معدوم فهو معدوم وكون النقيضين
عدميين اعني معدومين هو معنى ارتفاعهما والجواب انا لا نسلم استحالة كون النقيضين عدميين
كيف وهو واقع كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى وما اشتهر من انه لا تقابل بين العدميين

فعلى تقدير تسليم فالمراد بالعدمي هناك ما يكون السلب لا اضافة متعلقه به لا ما يكون سلبا وما لا في ما نحن فيه
وما ذكر من ارتفاع النقيضين ثم بالمعنى ارتفاع النقيضين في المفردات هو ان لا يصدق على شيء واحد
فلو لم يصدق الوجوب واللاوجوب مثلا على شيء بل كانا سلوبين عنه كان ذلك ارتفاعا للنقيضين وليس
معناه خلو النقيضين عن الوجود والثبوت في انفسهما نعم معنى ارتفاع النقيضين في القضايا هو ان
لا يصدق القضيتان المتناقضتين في انفسهما او لا تثبت مدلولاهما بان يكذب مثلا قولنا هذا ممكن
وهذا ليس بممكن وهذا كاذب اما القسم من المساوات والجمع والخصوص والمباينة فانها في المفردات
يكون باعتبار صدقها على الشيء وفي القضايا باعتبار صدقها في انفسها او ثبوت مدلولاتها الثاني
انها لو كانا عدميين اعتباريين لا محققين لهما لا يجب العقل لزم ان لا يكون الواجب واجبا ولا الممكن
ممكنا الا عند فرض العقل واعتباره وصفي الوجوب والامكان لانه ما لا تحقق له الا باعتبار العقل
لا يتحقق وصفا للشيء الا باعتباره واللازم باطل للقطع بكون الواجب واجبا والممكن ممكنا سواء وجد
العقل او لا وسواء فرض او لا والجواب المنع من الانتفاء والحمل بان اتصاف الذات بصفة
في ظرف لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة فيه كما مر الثالث ما مر في كلام المص انه غير متحقق الامكان
بل جاز في الوجوب ايضا كما لا يخفى [illegible] وان كلا من الوجوب والامتناع
ينقسم الى ما بالذات وما بالغير بخلاف الامكان فانه يكون بالذات فقط فهذان هكذا اشارة الى
الاول منهما بقوله والوجوب شامل للذاتي والغيري وكذا الامتناع وحد ما بالغير منهما ممكن
فالوجوب الذاتي وكذا الامتناع الذاتي هو الذي يستند الى الذات مع قطع النظر عن الغير والوجوب
الغيري وكذا الامتناع الغيري هو الذي حصل للذات بسبب الغير كما يحصل الممكن بالنظر الى
وجود علته او عدم علته كما سيأتي فالممكن ما لم يكن ذاته سببا للوجود ولا لعدمه فيعرض له
الوجوب من وجود علته والامتناع من عدمها فمرجع الغيري ليس ان الممكن لا الواجب ولا الممتنع
بالذات لكون كل منهما سببا لما له من الوجوب او الامتناع فلو استند الوجوب او الامتناع مع كونه
مستندا الى الذات الى الغير ايضا لزم توارد العلتين على معلول وهو محال سيأتي واشار الى الثاني

منها بقوله ولا ممكن بالغير لما تقدم في القسمة الحقيقية يعني لو امكن ان يحصل الشيء امكان بسبب الغير
فاما ان يكون في حد ذاته ممكنا بالذات او واجبا بالذات او ممتنعا بالذات اذ لا خلو عن الثلاثة
لما تقدم من ان القسمة بين الثلاثة حقيقية فيلزم الانقلاب على الاخيرين فان قلت امتناع
الانقلاب انما هو في الذاتي بان ينقلب الوجوب بالذات مثلا الى الامكان بالذات وهذا الامكان
الحاصل للغير ليس امكانا بالذات فلا يتحقق بمنع انقلاب الواجب بالذات او الممتنع بالذات اليه
قلت معنى الامكان بالذات هو ان لا يقتضي الذات الوجود ولا العدم ويكون نسبته اليهما على السواء
فهذا المعنى سواء كان بسبب الذات او بسبب الغير يمتنع الانقلاب الوجوب والامتناع الذاتيين
اليه او معنى الوجوب الذاتي هو ان يقتضي الذات الوجود ومعنى الامتناع الذاتي ان يقتضي العدم فيمتنع
انقلاب عدم اقتضاء احدهما الى اقتضاء الاخر وبالعكس فان قيل ما الفرق بين وجوب بالغير
وبين الامكان بالغير حيث لا يلزم من طريان واحد من الاولين على الممكن بالذات الانقلاب ويلزم
من طريان الثالث على الواجب بالذات او الممتنع بالذات الانقلاب قلنا الفرق هو ان الامكان الذاتي
عدم اقتضاء الذات الوجود والعدم لاقتضائها العدم مثلا ينافي الوجوب الغيري او الامتناع
الغيري الذي هو اقتضاء الغير لاحدهما للذات بخلاف الوجوب والامتناع الذاتيين فان احدهما
اقتضاء الذات الوجود او ابائها عن العدم والاخر اقتضاء الذات العدم وابائها عن الوجود
فيتنافيان اقتضاء الغير لسلوبها بالنقل الى الذات لان سلوبها يقتضي جواز زوال كل منهما عن
الذات اقتضاء الذات اياه وابائها عن زواله وما بالذات لا يجوز زواله بالغير ويلزم على الاول
ان يكون اعتبار الغير لغوا في حصول امكان الامكان حيث فرض حصوله مع عدمه ايضا فان قلت لعل
حصول الامكان للذات بالذات مشروط على انتفاء الغير فاذا وجد الغير يكون حاصلا له بالغير
ويكون من قبيل توارد العلتين على سبيل التعاقب وهو جائز قلت فللغير مطلقا سواء كان وجود
الغير او انتفائه او القدر المشترك بينهما بل القدر المشترك بين الذات او الغير بهذا المعنى الذي
هو غير الذات ايضا لا محالة مدخل في حصول الامكان للذات فلا يكون بالذات فيتحقق مع تحقق اسناده بطلان

الاول الى لزوم توارد العلتين ايضا كما لا يخفى ولما اظهر من قوله ومعروض ما بالغير منها ممكن ان الممكن
مع كونه معروضا للامكان الذاتي معروض للوجوب والامتناع الغيريين اراد ان يشير الى جهة عروض
كل منهما فقال معروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية وعلتها يعني عروض
الامكان للماهية الممكنة انما هو من جهة كون الماهية متطوعة النظر عن اعتبار الوجود وعلته
والعدم وعلته سواء كانت جامعة بينهما وقوله وعلتها اي علة الماهية لان علة الماهية علة
لوجودها او لعدمها وعند اعتبارها اي الوجود والعدم بالنظر اليهما اي الماهية وعلتها يثبت ما
بالغير اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير فيما النظر الى علة الماهية يعرض الوجوب والامتناع السابقين
وبالنظر الى الماهية يعرض الوجوب والامتناع اللاحقين فان الوجود مثلا اذا اعتبر مع الماهية لحقها
الوجوب اللاحق الذي هو الوجوب بشرط المحمول واذا اعتبر مع علة الماهية لحق الوجوب السابق
الذي هو المراد من قولهم الممكن ما لم يجب بعلته لم يوجد واعلم ان ظاهر ان الوجوب السابق يختص
بالممكن لكونه حاصلا باعتبار العلة واما الوجوب اللاحق فالظاهر انه ايضا كذلك لانه باذاء الوجوب
السابق فلا يتصور الا حيث يتصور فيه الوجوب السابق وايضا الوجوب اللاحق انما يحصل بعد
انضمام الوجود الى الماهية وهو انما يتصور حيث يكون الوجود زائدا على الماهية حاصلا من غيرها
فلا يتصور حيث يكون الوجود عين الماهية باعتبار الوجوب في الواجب بالذات الذي وجوده عين
ماهيته كما سيأتي مع ذات الواجب لا يصير منشأ لوجوب اللاحق وقول المص فيما بعد ويلحقه وجوب
آخر لا يخلو عنه قضية فعلية لا يدل على كون الوجوب اللاحق متحققا في الواجب فان القضية
انما يكون بازاء الممكنة فلا يطلق في الواجب ولو سلم فالمراد ما يكون من الممكنات لكون الكلام هنا
في الممكن فبهذا التحقيق يندفع ما اورده المحقق الدواني على المص من انه صرح فيما بعد بان
الوجوب بشرط الوجود وجوب بالغير ولا شك انه ليس في الواجب بالذات ايضا اذا اخذ مع الوجود
وقد صرح بذلك فيما بعد بقوله لا يخلو عنه قضية فعلية فيلزم ان يكون الواجب بالذات
واجبا بالغير وهو ينافي قوله ومعروض ما بالغير فيما ممكن هذا وقوله وكلا منافاة بين الامكان

والغير

والغير اي بين الامكان الذاتي والوجوب او الامتناع الغيري تصريح بما علم التزاما من قوله ومعروض
ما بالغير منها ممكن والغرض هو الاشارة الى دفع ما يتوهم من المنافاة ولو قال فلا منافاة بالفاء ليكون
متفرعا على القول السابق ويكون المحوج مسبوقا بيان دفع ذلك التوهم لكان اولى ولما كان الامكان
كيفية النسبة بين الماهية والوجود وهو على قسمين وجود الشيء في نفسه ووجوده لغيره فكان
الامكان على قسمين امكان وجود الشيء في نفسه وامكان وجوده لغيره فكان كل موجود في غيره موجودا
مطلقا من غير الممكن اراد ان يشير الى ان كل ممكن الوجود في غيره ايضا ممكن الوجود مطلقا من غير عكس
فقال وكل ممكن العروض اي الوجود للغير بالحلول فيه لا مطلقا ذاتي اي ممكن ذاتي على الاطلاق من
غير عكس اي ليس كل ممكن ذاتي على الاطلاق ممكن الوجود والحلول في غيره اما الاول فلان الوجود
في غيره قسم من المطلق الوجود فالممكن الوجود لغيره لا يكون الممتنع الوجود وهو ظ ولا الواجب الوجود
لان الموجود في غيره محتاج اليه بالضرورة فهو ممكن الوجود على الاطلاق واما الثاني فلان من الممكنات
ما هو محل كالهيولى وما كل ممكن الوجود للغير على الاطلاق سواء كان بالحلول او لا فلا يجب ان يكون
ممكن الوجود في نفسه لما اشتهر من ان ثبوت الشيء لغيره لا يستدعي ثبوت الثابت في نفسه كما في
العمى والحق ان ثبوت الشيء لغيره يستدعي ثبوته في نفسه الا ان الثبوت في نفسه اعم من ان يكون بعينه
اي بعين ذلك الثابت كما في الموجودات الحالة او بغيره ما ينزل منه كما في المحلات الاضافية لا نعم
في لا حاجة الى تخصيص الوجود للغير بالحلول فيه نعم يبنى حمل الامكان على الامكان العام لئلا ينتقض
بالواجب الوجود فانه ممكن الوجود على الغير وليس بممكن الوجود في نفسه بالامكان الخاص لانا نترك
الحاجة الى التخصيص بالقيد لنفي العكس كما لا يخفى المسألة الثانية وجوده اي فان علة
افتقار الممكن ماذا وقد اختلفوا فيه فذهب الحكماء والمحققون من متأخري المتكلمين الى انها
الامكان والقدماء منهم الى انها الحدوث وبعضهم الى ان الامكان مع الحدوث شطر وبعضهم الى انها
هو مع شرط واختار المص مذهب الحكماء واحتج عليه بقوله واذا لحظ الذهن الممكن موجودا
طلب العلة اي علة وجوده وان لم يتصور غيره اي غير الامكان كالحدوث وغيره تقرير هذه الحجة

ان العقل اذا لاحظ الوجود مثلا من حيث انه ممكن يتساوى وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته وان لم
يلاحظ امرا آخر طلب لامحالة علة وجوده ذلك لجزمه بانه بديهة بان اطراف التساوى يبين لا يمكن ان يرجح بلا
مرجح وذلك المرجح هو المراد من العلة ههنا فالعلم بالامكان يستلزم العلم بالافتقار كما هو شان العلم
مع المعلول فان قيل العلم بالمعلول ايضا يستلزم العلم بالعلة وبمعلول آخر لها فلا يجعل الجزم بان
الامكان علة الافتقار قلنا العلم بالمعلول يستلزم العلم بعلة ما لا بالعلة المعينة على ان يكون الامكان
معللا الافتقار باطل لا يذهب اليه ذهن ولا يستلزم مجرد العلم بمعلول آخر له بل مع العلم
بصدوره منها والعلم بالامكان ذهنه يستلزم العلم بالافتقار بخصوصه وقد يتمسك العقل
وجود الحادث ولا يطلبها اى علته وجود دليل لابطال مذهب القائلين بان الحدوث علة
مستقلة للافتقار تقريره ان العقل قد يتصور الموجود من حيث هو حادث اى موجود بعد عدمه من
دون ان يلاحظ عدمه السابق منشاء لوجوده اللاحق نظرا الى ذاته فلا يطلب علة لوجوده وذلك لانه
لا يجزم بان له علة النسبة لتجويزه في هذه الملاحظة كون الوجود مزدوجا له فيرى ساذجا لعدمه نظرا
الى ذاته وان كان ذلك التجويز غير مطابق للواقع فالعلم بالحدوث فقط يخلص عن العلم بالافتقار فلا يظهر
له علة لان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول وقد يتمسك لتحرير هذا الدليل اما لابطال الجزئية
والشرطية ايضا بان المراد فلا يبطلها من جهة العلم بالحدوث لا استقلالا ولا جزءا ولا شرطا فيتبين
ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما تقدم عليه بمراتب حجة لابطال كون الحدوث له مدخل
في علة الافتقار مطلقا سواء كان بالاستقلال او بالجزئية او بالشرطية تقريرها ان الحدوث كيفية
للوجود لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيتاخر عن الوجود المتاخر عن الايجاد المتاخر عن
الحاجة المتاخرة عن علتها فلو كان علة للحاجة لوجزءا او شرطا لتقدم على نفسه بمراتب فان قيل
الامكان ايضا لكونه كيفية النسبة بين الماهية والوجود متاخر عن الوجود فلا يكون علة الافتقار
المتقدم عليه بمراتب قلنا الامكان انما هو كيفية النسبة بين الماهية ومفهوم الوجود من حيث هو
متصور لا بين الماهية والوجود الحاصل لها ولهذا يوصف الماهية بالامكان قبل اتصافها بالوجود

بخلاف

بخلاف الحدوث فان مسبوقية الوجود الحاصل للماهية بالعدم ولا شك في تاخره عن الايجاد لعموم
ان بقى ايضا وجود محدث به بذلك يتم المطلوب سواء قلنا بتاخره عن الوجود ايضا او لا وبالجملة لا يتصف الماهية
بها الا حال الوجود لا قبله فان قيل هذا انما يتم اذا كان مرادهم كون الحدوث بالفعل علة للحاجة ويستبعد
ان يقول به عاقل اما لو اراد ان علة الحاجة كونه بحيث لو وجد لكان حادثا فلا لان هذه الحيثية
لا يتاخر عن الوجود اى كون الماهية موجودة بل عن الماهية ومفهوم الوجود كما في الامكان بعينه
قلنا اذا فسر الحدوث بذلك لزم ان يكون الممكن المعدوم حال عدمه حادثا كما كان ممكنا وهو يناقض
بالضرورة لا يقال انما يلزم جواز اطلاق الحادث عليها بهذه الحيثية المذكورة فلا فساد فيه وليس
ذلك اصطلاحا جديدا بل هو ساذج في المعنى الاصطلاحى كما قالوا الجوهر الموجود لا في الموضوع ثم
قالوا ان المراد منه ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع على انه يمكن ان يقال المراد هو الحدوث
بالقوة فيندفع هذا التوهم راسا لانا نقول معلوم بالضرورة امتناعهم عن اطلاق الحادث على
الممكن حال عدمه وليس ذلك الا لان مرادهم من الحدوث بالفعل كيف ولو كان مرادهم ما ذكرت لوجد
ذلك احيانا في كلامهم ولو نادرا ولا معنى الاصطلاح الجديد سوى ذلك وليس كذلك حال الجوهر
كما لا يخفى واعلم ان هذه المسئلة فرع على مسئلة حاجة الممكن وهى سيأتى في الكتاب بعد عدة مسائل
فكان الاولى ان يتاخر عنها او يقدم في شرحها العلامة الحلى مسئلة الحاجة وجهها لكن
عقيب مسئلة علة الحاجة مع كونها اوضح فيما سيأتى ايضا ولعله سهو

في نفى الاولوية الذاتية ليتبين تساوى طرفى الممكن بالنظر الى ذاته فان ذلك لم يلزم من
القسمة فان الممكن الخارج منها هو ما لا يقتضى ذاته الوجود ولا العدم بحيث يكون واحد منهما
مزدوجا له ولا ينافى ذلك كونه اولى بالنظر الى ذاته اولوية غير البتة الى حد الضرورة فالجمهور
على ان وجود الممكن وعدمه بالنظر الى ذاته على السواء لا اولوية لاحدهما على الآخر فقيل العدم
اولى بالممكن مطلقا اما لتوهم عدم الحاجة في حصوله الى سبب واما لان الحاجة في طرف العدم
اقل لحصوله بانتفاء شئ من اجزاء العلة التامة للوجود فهو اسهل وقوعا والحاجة في طرف الوجود

انما هي الى تحقق جميعها ولا يخفى ضعف الوجهين اما الاول فلان الممكن كما يستند وجوده الى وجود العلة
يستند عدمه الى عدمها واما الثاني فلانه لا معنى لعدم المركب سوى ان لا يتحقق جميع اجزائه
سوى تحقق البعض ام لم يتحقق وهذا لا يقتضي اولوية العدم نظرا الى ذاته بمعنى ان يكون له
نوع اقتضاء للعدم والحاصل ان سهولة عدمها بالنظر الى غيرها لا تقتضي اولويته لذاتها وقيل
اذا وجد المؤثر وعدم الشرط كان الوجود اولى بالممكن من العدم وقيل اذا اوجد العلة فالوجود
اولى به والا فالعدم وفساده ظاهر لان تلك الاولوية مستندة الى الغير لا الى ذات الممكن وقيل
الا العدم اولى بالاعراض السيالة كالحركة والزمان والصوت وصفاتها بدليل امتناع البقاء
عليها ولا يخفى فساد ذلك فان الوجود غير البقاء وغير مستلزم له وبهيئة تلك الاشياء لا تقتضي
النقص والتجدد غير قابلة للبقاء قال شارح المقاصد والذي يقتضيه النظر الصائب انه
ان اريد باولوية الوجود والعدم ترجحه بالنظر الى ذات الممكن بحيث يقع بلا سبب خارج فبطلانه
ضروري لا يحتاج يكون واجبا او ممتنعا فان قيل هذا انما يلزم لو لم يكن وقوع الطرف الاخر مرجح خارجي
قلنا فيتوقف وقوع الطرف الاول الى عدم المرجح الخارجي وان اريد بالاولوية كونه اقرب الى
الوجود لقلة شروطه وموانعه وكثرة اتفاق اسبابه فهذه اولوية بالغير لا بالذات وهو ظ
وان اريد ان الممكن قد يكون بحيث ان لاحظه العقل وجد فيه نوع اقتضاء للوجود او العدم لا الى
حد الوقوع ليلزم كونه واجبا او ممتنعا فلا يظهر امتناعه ثم قال واستدل الجمهور على امتناعه
ثم قال واستدل الجمهور على امتناعه اي على امتناع المعنى الاخير بوجوه ثم نقل تلك الوجوه واجاب عنها
بانها انما تدل على اخذ الوقوع فهي غير واردة على محل النزاع اقول فهو جعل بطلان الاولوية الكافية
في الوقوع بديهيا غير قابل للنزاع وبطلان الاولوية الغير الكافية الى حد الوقوع محلا للنزاع والحق
ان محل النزاع في المسئلة هو الاول لا الثاني فانهم صيروه مقدمة لحاجة الممكن الى المؤثر واهتموا فيه
غاية الاهتمام لئلا يلزم انسداد باب الصانع كيف وابتناء الادلة الدالة على بطلان الاولوية
الذاتية على اخذ الوقوع اقل دليل على كون محل النزاع هو الاولوية الكافية في الوقوع نعم قال

باولوية

باولوية العدم بالممكن مطلقا او بالاعراض السيالة كما مر الخ ان مراده من الاولوية هي الاولوية
بالمعنى الاخير لا الاولوية الكافية واما ما ادعاه من كون بطلان الاولوية الكافية ضروريا
فعلى تقدير التسليم ليس ضروريا جليا لا يقبل النزاع والحق ان استلزام الوقوع بلا سبب خارج
لكون الواقع واجبا او ممتنعا غير ضروري فان الواجب مثلا ليس مجرد ما يستغني في الوجود عن
الغير بل ما يستغني في ضرورة الوجود عن الغير فظهر ان الدعوى قابلة للنزاع لكن الحق انها
قريبة من الضروري كما اشار اليه المص بقوله ولا يتصور اولوية احد طرفي الممكن لذاته
فيثبت قلما لا يتصور ولم يشر الى الاستدلال اراد انها في حيز ذلك لانا لو فرضنا ان للممكن
اولوية ذاتية بمعنى كون الذات كافية فيها وفرضنا كون تلك الاولوية كافية في وقوع احد
طرفيه يلزم اما ان لا يكون تلك الاولوية اولوية بل وجوبا ويلزم الانقلاب واما ان لا يكون
ذاتية مع فرض كون الاولوية اولوية ذاتية فيتصور بيان الملازمة انه لو تحقق اولوية احد
الطرفين لذاته فان لم يكن طريان الطرف الاخر كان ذلك الطرف ممتنعا والطرف الراجح
واجبا فيلزم الامر الاول وان امكن طريان طرف الاخر فاما بلا سبب فيلزم ترجيح المرجوح
بلا سبب وهو المحتاج من ترجيح احد المتساويين بلا سبب او بسبب فان لم يقترن ذلك الطرف
اولى به لم يكن السبب سببا وان صار يلزم مرجوحية الطرف الاول لذاته فلم يكن اولوية
ذاتية فلامتناع الزوال ما بالذات فيلزم الامر الثاني فان قيل ان اريد امكان طريان الطرف
الاخر وعدم امكانه نظرا الى ذات الممكن فيعود ان امتناع زوال ما بالذات انما يلزم لو كان ذات
الممكن مقتضية للاولوية على سبيل الوجوب واما اذا كان اقتضاؤها لها على سبيل الاولوية
ايضا فلا اذ الخصم لا يسلم امتناع زوال ما يقتضيه الذات على سبيل الاولوية وهذا النزاع الا
ان الممكن يجوز ان يقتضي اولوية احد طرفيه مع عدم امتناع الطرف الاخر لا وان اريد امكان
الطريان وعدمه في نفس الامر لا بالنظر الى ذات الممكن فيعود انا لا نسلم ان امتناع طريان الطرف
الاخر في نفس الامر يستلزم كون الطرف الراجح واجبا فان الواجب ما يمتنع سلبه لا نظرا الى الذات

لا مطلقا وههنا يجوز ان يكون طرفا ان الطرف المقابل ممكنا نظرا الى ذات الممكن وممتنعا نظرا الى الرجحان
الذي اقتضته الذات فيكون الذات بواسطة ذلك الرجحان مقتضيا للوجوب والواجب على ما خرج من
القسمة ما يجب وجوده من غير التفات الى غيره في ايجاب وجوده نظرا الى الغير الذي هو الرجحان
لا يكون واجبا وايضا السبب انما يكون سببا اولى اذا كان واصلا الى اولى اقتضى ذات السبب مع قطع النظر
عن وقوعه اولوية السبب لكان كل واحد من طرفي الممكن اولى في زمان واحد من جهة واحدة باعتبار
الى سببه وذلك محال ح وح نقول جاز ان لا يتبع سبب الطرف المرجح اصلا فلا يصير المرجوح اولى ظاهر ان
الاولوية المستندة الى الذات لا يتم الا بكينونة الممكن وقوع السبب فانه يستلزم امكان ذلك الذات
وهو ايضا لا نا نقول نفس امكان سبب الممكن فانه كما جاز ان يكون علة الممكن واجبة بالذات جاز
ان يكون ممتنعة بالذات كعدم الواجب بالنسبة الى عدم العقل الاول قلنا اختار الاول لان المراد
امكان الطرفين وعدمه بالنظر الى ذات الممكن ونفس ذات الممكن تقتضي الاولوية على سبيل الوجوب
حيث فرضناها كافية في اقتضاء الاولوية فلا يجوز تخلف الرجحان عن الذات فانه لو جاز
تخلفه عنها فاما بلا سبب فيلزم ترجيح المرجوح بلا سبب او بسبب فلعدم هذا السبب وحاصل ذلك
الرجحان فلم يكن الذات كافية فيه هذا ويختار ثانيا ان المراد امكان الطرفين وعدمه في نفسه الامر
ويجب عن الاعتراض الاول بان الذات مع الرجحان المستند اليها اذا كانت مقتضية لوجوب
الوجود كانت مبدء لا استحالة انفكاك الوجود عنها ولا يفضي الى الوجوب الا هذا ولا يتوجه في
ذلك اعتبار الواسطة اذا كانت مستندة اليها وعن الاعتراض الثاني بان الطرف المرجوح
اذا كان ممكنا كان له سبب قطعا سواء كان ممكنا او ممتنعا فيتوقف اولوية الطرف الراجح على
عدم ذلك السبب فلا يكون الذات كافية فيها فان قيل فالاولوية المنفية كما ذكرت هي الاولوية
التي تكون الذات كافية فيها او يكون تلك الاولوية كافية في وقوع الممكن وح فلنا ان نقول
يجوز ان يكون ههنا الاولوية لا يكون الذات كافية فيها بل يحتاج في اقتضائها الى عدم سبب
الطرف المرجوح او يكون الذات كافية فيها ولا يكون كافية في الوقوع بل يحتاج الوقوع الى العدم

المذكور

المذكور ويفرض على اي تقدير ان يكون الطرف الاولى هو الوجود وان ليس هناك سبب العدم فيوجد
الممكن من غير حاجة الى مؤثر موجود فيفتح باب اثبات الصانع كما في صورة الاولوية الكافية قلت
الذات اذا كانت غير كافية في الاولوية او الاولوية غير كافية في الوقوع ولم يكن سببه فعلية الطرف الاولى
من الذات فوقوع الاولى اذا كان هو الوجود يحتاج الى فاعل موجود بالضرورة كما اذا لم يكن هناك
اولوية اصلا فظهر ايضا ان بعد نفي الاولوية الكافية يكون طرفا الممكن متساويين في الحاجة الى
العلة ولا اثر لفرض الاولوية اذا لم يكن كافية في انتفاء التساوي فثبت مذهب الجمهور من ان
طرفي الممكن بالنظر الى ذاته على السواء اي في الوقوع وفي الحاجة الى علة في الوقوع سواء فرض
هناك اولوية بالنظر الى ذات الممكن غير كافية في الوقوع او لا هذا ثم اعلم ان سيد الدين فسر الاولوية
الاولوية الذاتية على وجه آخر وهو انه كما ان الواجب والممتنع او ما يجب الوجود او العدم
بالقياس الى نفسه لا ما يقتضي ذاته وجوب احدهما كذلك يقول الخصم ان الممكن موجود لان الوجود
اولى واليق به بالنظر الى ذاته من العدم في نفس الامر من غير ان يكون هناك علية واقتضاء
من الذات وح لا يكون ابطالا لهذا الاحتمال بالدليل المشتملة على حديث الاقتضاء والعلية لا
بعناية كما قيل وهو ان يقال لما وجب كون الذات كافية لوقوع الاولوية والاولوية كافية
لوقوع الطرف الراجح سواء كانت الكافية على سبيل العلية او لا استحال ان يقول ان اشتمل الطرف
الاخر نظرا الى الذات لزم خلاف الفرض وان جاز نظرا اليها بلزم جواز تخلف ما يكفي الذات في
تحققه عن الذات وذلك محال لتخلف المقتضي عن المقتضي فان ذلك انما يستحيل لان المقتضي اذا كان
تاما في الاقتضاء كان كافيا في وقوع المقتضي ولا وجه ابطاله هناك هو ان الحصول من دون
الاقتضاء مطلقا لا معنى له وقياسه على الواجب ليس بصحيح فان الوجود في الواجب عين
ذاته فلذلك لا يمكن ان يكون اقتضاء وعلة واما ههنا فلا يمكن كون الوجود الاولى عين
ذات الممكن ولا يستحيل انفكاكه عنه فلا يكون اولى بل واجبا كما لا يخفى المسئلة الرابعة
والعشرون في ان الممكن ما لم يجب وجوده من العلة لم يوجد وكذا لم يجب عدمه من العلة

لم يعدم واليه اشار المص بقوله ولا يكون الخارجية اى لا يكون الاولوية الناشية من العلة الخارجية
عن ذات الممكن في وقوع احد طرفيه اللذين هما الوجود والعدم بل ما لم يجب احدهما من العلة لم يقع وهذا
اشارة الى ان الاولوية الخارجية متصورة لكنها ليست بكافية في الوقوع بخلاف الاولوية الذاتية فانها
لم يكن متصورة اما ان الاولوية الخارجية متصورة فانها لو نفيت وفرض وقوع الممكن بمجرد ما لا يلزم
الانقلاب ولا ازدال ما بالذات فانه ح لو لم يكن طرفا ان الطرف الاخر لم يلزم ان يكون الاولوية وجوبا
اى وجوبا ذاتيا فلم يلزم الانقلاب اذ الوجوب الغيري لا ينافي الامكان الذاتي كما مر وان امكن لم يلزم
زوال ما بالذات بل زوال ما بالغير لغير آخر ولا امتناع فيه واما انها ليست بكافية فلما اشار المص بقوله
لان فرضها لا يحمل المقابل اى لان فرض الاولوية الخارجية لاحد الطرفين لا يحمل الطرف المقابل الاول
محالا يمتنع الوقوع والا لم يكن اولوية خارجية بل وجوبا بالغير فيمكن مع تلك الاولوية وقوع الطرف
المقابل كما يمكن وقوع الطرف الاول فالوقوع مع تلك الاولوية واللاوقوع معها كلاهما متساويان
فان الاولوية قد اعتبرت مع الذات في كلا الطرفين فلا يتعين احدهما بها مثلا الممكن الاول الوجود
يمكن عدمه كما يمكن وجوده فليس احدهما راجحا على الاخر فلو فرض وقوع الوجود بمجرد تلك الاولوية
الماخوذة مع الذات يلزم ترجيح احد المتساويين بلا مرجح ولو فرض وقوعه بمرجح اخر غيرها
نقلنا الكلام اليه فلا بد من الانتهاء الى الوجوب اى الى مرجح يجب به وجود الممكن مثلا لئلا يلزم
التسلسل على انا نقول مع جميع تلك المرجحات المتسلسلة الغير المتناهية اما ان يجب وجود الممكن وهو
المطلوب والا فيلزم الترجيح من غير مرجح فظهر ان الممكن ما لم يجب احد طرفيه لم يمكن وقوعه وهو المطلوب
وقال المحقق الشريف وقد يمنع الاحتياج الى المرجح لا يكفي في وقوع الطرف الراجح بوجحانه الحاصل من تلك
العلة الخارجية قوله هذا ممنوع بديهة انما الممتنع بديهة وقوع احد المتساويين بلا مرجح انتهى
ولست خبيرا بتقريره بسقوط هذا المنع راسا ثم قال فالاولى العلة التي يقع بها الوجود بلا ان يتعين
الوجود بها اذ لو لم يجب لجاز الوجود والعدم معها فلنفرض معها الوجود في وقت والعدم في وقت
آخر واختصاص احدهما بالوقوع ان لم يكن لمرجح لم يوجد الوقت آخر يلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر

بلا مرجح

بلا مرجح واعترض عليه المحقق الدواني بان الممكن ما يكون وجوده وعدمه نظرا الى ذاته جائزا لا ما
يجوز وجوده تارة وعدمه اخرى فانه قد يمتنع ذلك مع كونه ممكنا كما في الزمان وعلى تقدير تسليم ذلك
يمكن ان يقال انه منع ما انتظر الى الرجحان الناشي من العلة لان ذلك الرجحان لما كان حاصلا في جميع
الوقت امتنع تخصيص بعضه بالوجود والاخر بالعدم من دون مرجح آخر واقول هذا وارد على ذلك
التقرير لكن لو قرر بانه لو لم يجب لجاز الوجود والعدم معها فيمكن ان يقع بدل الوجود العدم فاختصاص
احدهما بالوقوع يحتاج الى مرجح آخر لم يرد عليه ذلك واعلم ان هذا الدليل انما افاد الاولوية الخارجية
بقي الاولوية الذاتية ايضا كانت تستحق كلا يحتوي وهو سابق ويلحقه وجوب آخر لا يخلو اما ان يكون
فعلية يعني ان كل ممكن فهو محفوف بوجهين احدهما سابق على وجوده او عدمه وهو الوجوب المذكور
اعني الذي بنيان الممكن ما لم يجب وجوده او عدمه عن العلة لم يقع وثانيهما وجوب لاحق بعد حصول
الوجود او العدم بالفعل وهو الذي يقال له الوجوب بشرط المحمول ولا يمكن ان يخلو اعني هذا الوجوب
قضية فعلية فانه كل شيء اخر عليه شيء آخر فهو واجب بشرط هذا المحمول بالضرورة فوقوع هذين
الوجوبين ليس واحدا في الحقيقة بل موقوع السابق هو الموجب غير ماخوذ مع الوجود والعدم وموقوع
اللاحق هو ماخوذ مع احدهما فهما متغايران تغاير البسيط والمركب فان قيل كيف يتصور سبق وجوب
الممكن على وجوده مع ان وجوده معدوم فيكون متنافيا اذ التقريب الامتناع بالغير والوجوب بالغير
يمنع الجميع كما تبين اجيب بان سبق الوجوب على الوجود سبق بالذات لا بالزمان فليس الوجوب الا في
زمان الوجود والامتناع الا في زمان العدم فلا اجتماع فان قيل سبق الوجوب على الوجود بالذات ايضا
غير متصور لانه اما ان يريد به احتياج الوجود اليه في الخارج فهو باطل لانه ما ليس متقرر في الخارج
لا يتصور توقف احدهما على الاخر ولو فرض فالوجوب يتوقف على الوجود لكونه صفة له متاخرة عنه
او في الذهن وهو ايضا باطل لظهور انه لا يتوقف تعقل الوجود على تعقل الوجوب بل ربما يكون
بالعكس اجيب بان المراد السبق بحسب الاحتياج في اعتبار العقل عند ملاحظة هذه المعاني واعتبار
الترتيب فيما بينها فان العقل يحكم قطعا بانه ما لم يتحقق علة الممكن لم يجب وجوده وما لم يجب لم يوجد فان قيل

حكم العقل بهذا الترتيب بطلانه لا وجوب بالنسبة الى العلة الناقصة بل التامة والوجوب اذا كان
مما يتوقف عليه الوجود وكان جزءا من العلة التامة فيكون متقدما عليها لا متاخرا اجيب بان
جزء العلة التامة ما يتوقف عليه المعلول في الخارج لا في اعتبار العقل ولو سلم فالوجوب يعتبر
بالنسبة الى علة ناقصة هي جميع ما يتوقف عليه الوجود سوى الوجوب حتى قيل ما ذكرتم من كون
وجود الممكن مسبوقا بالوجوب لا يصح فيما يصدر عن الفاعل المختار لان الوجوب لا ينافي الاختيار
ينتفي ويحكم اجيب بان الاختيار اذا كان من تمام العلة لم يتحقق الوجوب الا بعد تحقق الاختيار وكون
المعلول واجبا لا ينافي كونه مختارا بل يحققه والامكان لازم ولا يجب الماهية او يمتنع اي الامكان
لازم لماهية الممكن غير منفك عنها ولا لازم ضرورة الماهية واجبة بالذات وممتنعة بالذات
لامتناع الخلو بين الثلاثة فيلزم الانقلاب بخلاف الوجوب والامتناع الغيريين فانهما ممكنان لامكان
زوال الغير وهذه مسئلة على حدة اوردها في خلال مسئلة وجوب الممكن لعلامتهم ان عند عروض
الوجوب يرتفع الامكان وقد يستدل على ذلك بان الامكان لو لم يكن لازما لماهية الممكن بل يكون
حادثا بعد ما لم يكن فاذا كان حدوثه لها لا بمقتضيه فيكون الامكان ممكنا في نفسه لحدوثه
واستناده الى الغير فيكون الامكان امكان وغيره وان لم يكن حدوثه لا بمقتضيه بل باجاز حدوثه
لا لعلة يلزم انسداد باب اثبات الصانع وايضا ان توقف حدوثه الماهية على حادث آخر
ولا فاختصاص الحدوث توقف دون غيره ترجيح بلا مرجح قال صاحب المواقف والجواب الاخير
اظهر من هذين الدليلين ويرد عليه ايضا اشكال على لزوم الامكان لماهية الممكن بان حدوث العالم غير
ممكن في الازل لدلالة الحدوث ثم يصير ممكنا فيما لا يزال فيثبت حدوث الامكان بعد ما لم يكن
وايضا يحدث امتناع المتروكية للممكن بعد الوجود لامتناع تحصيل الحاصل والجواب عن الاول
ان الازلية للامكان ثابتة وهي غير امكان للازلية وغير مستلزمة له وهذا لانا اذا قلنا
امكانه ازلي ثابت اي كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا
بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان

لماهية

لماهية الممكن وهو ثابت للعالم وان قلنا الازلية ممكنة كان الازل ظرفا لوجوده على معنى ان وجوده
المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون
وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا
ولا يلزم منه كون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من
الوجوه وقال شارح المواقف هذا هو المسطور في كتب القوم ولنا فيه بحث وهو ان الامكان امكان
اذا كان مستمرا ان لم يكن هو في ذاته وانما من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم متصفا
مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز
اتصافه به في كل منها الا ان لا اقتضاء ايضا وجواز اتصافه به في كل منها هو امكان اتصافه
بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية
نعم ربما امتنعت بسبب الغير وذلك لا ينافي الامكان الذاتي انتهى فالحق في الجواب هو التزام الثاني
الازلية للعالم امكانا ذاتيا وذلك لا ينافي الحدوث الثابت له لمانع غير الذات والجواب عن الثاني
ان كون المقدور متصورا بالمعنى الاعتباري لا يوصف بامكان الوجود حتى يتصور زواله وان وصف
بالامكان من حيث وقوعه صفة لغيره فما عرض له من الامتناع غير الامتناع الذاتي وما هو امتناع
ناشئ من اخذ الوجود مع المقدور فلا ينافي الامكان الذاتي ووجوب التعليلات بقارنه جواز
العدم اي الممكن الواجب بشرط المحمول يكون جائز العدم مع كونه واجبا بشرط المحمول لبقائه على
طبيعة الامكان ولا منافاة لان الوجوب ناشئ من الشرط والامكان حال الماهية من حيث هي لا بشرط
وهذا رفع توهم المنافاة بين الوجوب اللاحق والامكان كما ان الاول دفع توهم المنافاة بين
الوجوب السابق والامكان فتدبر فهذا الحكم مختص من بين التعليلات بالممكن بقرينة المقام
فظاهره ان قولنا واجب الوجود موجود بمقتضى ذاته فعلية لا يخرج عن الوجوب اللاحق وانه لا يتنافى
انه جواز العدم والمراد بالعدم في قوله جواز العدم اما عدم الوجود لكون الوهم المذكور مما يتنافى
في جانب الوجود دون العدم او لان حال العدم يعرف بالمقايسة واما عدم المحمول سواء كان

وجودا او عدما فيكون قوله وليس بلازم تاكيدا لما قبله نتيجة جواز العدم اى ليس وجوب الفعل ان لا يحتمل
وجوب بالغير وقد عرفت انه غير لازم على الاول يكون سببيا لان الوجوب اعم من وجوب الوجود ووجوب
العدم ومن مقارنة جواز عدم الوجود لا يلزم جواز عدم الوجوب الذى هو اعم ويدل على الاول قوله ونسبة
الوجوب الى الامكان نسبة تام الى الناقص فان التام والكامل انما يطلق فى جانب الوجود ولم يتعارف اطلاقه
على العدم ولذلك قالوا الوجوب انما هو تاكيد الوجود وقوته والامكان ضعفه فامكان الوجود نقص فى الوجود
ووجوب الوجود تمام وكمال فيه لان الممكن فى حد الامكان موجود بالقوة فاذا وجب صار موجودا بالفعل والغرض
من هذا الكلام تحقيق لمنافاة بين الامكان الذاتى والوجوب القيومى فليتدبر

المسئلة الخامسة والعشرون فى الامكان الاستعدادى اعلم ان لفظ الامكان قد يطلق على معنى آخر غير المذكور وهو شيوع الشئ
لصيرورته شيئا آخر كشيوع النطفة لصيرورتها انسانا وتهيؤ الطفل لصيرورته كاتبا وهذا المعنى له نسبة
الى الشئ الاول نسبة الى الشئ الثانى فبالاعتبار الاول يقال له الاستعدادى فيقال ان النطفة مستعدة
لان تصير انسانا وبالاعتبار الثانى يقال له الامكان الاستعدادى والامكان الوقوعى ايضا فيقال ان الانسان
يمكن ان يوجد فى النطفة ولا يمكن ان يوجد فى الدرة ولو قيل ان النطفة يمكن ان يصير انسانا كان معناه
ما ذكرنا وهذا الكون للانسان ممكنا ان يوجد فى النطفة غير الامكان الذاتى للانسان فان معنى ذلك ان
وجود الانسان قد صار بعض شرائطه محققا او بعض موانعه مرتفعا ولم يعتبر فى الامكان الذاتى
فان الامكان الذاتى للانسان بالنسبة الى النطفة والدرة على السوية بخلاف الامكان الاستعدادى فان
الامكان الاستعدادى امكان ذاتى ما اخوذ مع تحقق بعض الشرائط وارتفاع بعض الموانع فيتغاير الامكانان
مغايرة الكلى للجزئى فقوله المصنف والاستعداد اشارة الى الامكان الاستعدادى بان يراد نسبة الاستعداد
الى المستعد له لا الى المستعد قابل للشدة والضعف لان تحقق بعض الشرائط وانتفاء بعض الموانع مما
يختلف كثرة وقلة فان الانسانية للنطفة اشد من امكانها للغراء واضعف من امكانها للطفلة
وكذا امكان الكتابة للطفل اشد من امكانها للجنين واضعف من امكانها للمترع وهو صفة وجودية
من شانها العدم بعد الوجود والوجود بعد العدم كما اشار اليه بقوله ويعدم اى بعد ان كان

موجودا

موجودا اما بحصول الشئ بالفعل واما بانتفاء الاسباب وعروض الموانع ويوجد بعد ان كان معدوما
بحدوث بعض الاسباب وانتفاء بعض الموانع وقوله للمركبات اشارة الى ان كل ما له امكان
استعدادى فلا يجب ان يكون مركبا بوجه لان كل ما له امكان الوجود فى الغير اما صورة واما عرض
فيكون مادية محتاجا الى المادة بالمعنى الاعم الشامل للموضوع بل المتصل ايضا كالبدن للنفس وكل مادى
ولو بالمعنى الاعم مركب ولو بوجه ما فلا يقدح فى حصر الاستعداد على المركبات ثبوت الاستعداد فى النفوس
وسائر الصور والاعراض هذا ان كان المراد بقوله للمركبات ان للاستعداد استعدادا لها اما اذا كان
ان محله ومعروضه المركبات كما قيل فلا اشكال الا ان يقال لا شك ان النفس موضوع للاعراض ومحل
لاستعدادها مع عدم تركيبها فيرجع فى الجواب عن ذلك الى ما ذكرنا فليتفطن وما قيل من ان المراد
بها القابل لا الحصر فان الحكماء وان نفوا ان الامكان الاستعدادى لا يكون الا لمادة وكل مادى
مركب لكن المص سيبطله فاورد عليه ان ما سيبطله المص هو افتقار الحادث الى المادة فلا يلزم منه
اثبات الامكان الاستعدادى بدون المادة اذ الحوادث عند المص كما لا يحتاج الى المادة لا يحتاج الى
الاستعداد فلعله انما يتحقق الاستعداد منه فى بعض الحوادث وهو المركبات وهو غير الامكان الذاتى
لما عرفت ولكونه صفة وجودية قابلة للشدة والضعف بخلاف الامكان الذاتى وايضا الامكان
الاستعدادى قائم بمحل الممكن فان استعداد الصورة الانسانية قائم بالنطفة بخلاف الامكان الذاتى

المسئلة السادسة والعشرون فى تقسيم الوجود بحسب اتصافه بالقدم والحدوث فان المتصف
بهما بالذات هو الوجود واما الموجود فباعتباره بالعرض اعلم ان حقيقة الحدوث والقدم عند
الحكماء هى مسبوقية الوجود بالعدم كما هو المتبادر من لفظ الحدوث عرفا وعدم مسبوقيته به وكل
منهما زمانى وذاتى فالحدوث الزمانى هو مسبوقية وجود الممكن بعدمه المقابل له وهو العدم
الذى يحصل للممكن من عدم علته التامة كما ان وجوده يحصل من وجود علته التامة ويقال له
العدم الواقعى وقد يقال له العدم الزمانى ايضا لان من شانه ان يحصل فى زمان لانه لا يكون
الا فى زمان والقدم الزمانى ما لا مقابل له اى عدم مسبوقية الوجود بالعدم المقابل له لا مطلقا والحدوث

الذاتي هو سبوقية الوجود بالعدم الغير المقابل للوجود وهو القدم الذاتي الجامع للوجود اي اصل الممكن
من العلة وهو عبارة عن عدم اقتضاء الذات الوجود وقد يقال له استحقاقية الذات للوجود
عن ذاتها وهو من لوازم الممكن والقدم الذاتي ما يقابله وهو المختص بالواجب الوجود لذاته ولما
كان المتبادر من العدم عرفا العدم المقابل للوجود اعني العدم الزماني بالمعنى المذكور خصه المتاخرون
تفسير القدم والحدوث بعدم المسبوقية بالعدم والمسبوقية به بالزمانيين وفسروا الذاتيتين بعدم
المسبوقية بالغير والمسبوقية به وهذان مساوقان لعدم المسبوقية بالعدم الذاتي والمسبوقية به
لان وجود الممكن كما هو مسبوق بالعدم الذاتي كذلك مسبوق بالعلة ايضا وبالعكس وعلى هذا فحقيقة
الحدوث والقدم مفسر بعدم المسبوقية بالغير في الجملة وبالمسبوقية به كذلك فان كان الغير عدما
فالزمانيان وان كان مطلقا فالذاتيان واما من قال ان الحدوث هو المسبوقية بالعدم فان كان
السبق سبقا بالذات فالذاتي وان كان بالزمان فالزماني فالظاهر انه اراد بالعدم اعم من الذاتي
والزماني الا انه جعل سبق الذاتي بالذات وسبق الزماني بالزمان واما ما اورد عليه من ان العدم
لا يتقدم علته بالذات على الوجود والا كانت علة له او جزء علة ولا يمكن ذلك في الممكنات المستمرة
الوجود لاستلزامهم مع كونها محدثة حدوثا ذاتيا فيما يأتي عند تحقيق ذلك واما المتكلمون
فلا يطلقون الحدوث الا على مسبوقية الوجود بالعدم المقابل له ولا يعتبرون العدم الذاتي في
الحدوث مطلقا ولا يفسرون الحدوث الى الذاتي والزماني بل يحصرونه في الزماني سواء سبق العدم
على الوجود بالزمان او بالذات على اصطلاحهم واذا عرفت ذلك فنقول الصدور الوجود ان اخذ
غير مسبوق بغيره او بالعدم فقديم ولا فحادث تفسير القدم الذاتي والزماني والحادث الذاتي
والزماني على راي المتاخرين فالقديم الذاتي هو الوجود الغير المسبوق بالغير مطلقا سواء كان
عدما او غيره والقديم الزماني هو الوجود الغير المسبوق بالعدم اعني العدم الزماني بالمعنى الذي عرفته
والحادث الذاتي هو الوجود المسبوق بالغير مطلقا سواء كان عدما او غيره والحادث الزماني هو
الوجود المسبوق بالعدم بالمعنى الذي عرفته فتقدير الكلام تقديم اما ذاتي او زماني والحادث

واما

واما ذاتي او زماني ثم ان كل واحد من القدم والحدوث قد يؤخذ حقيقيا وهو الذي مر ذكره
وقد يؤخذ اضافيا فالقدم الاضافي كون ما مضى من زمان وجوده شيء اكثر مما مضى من زمان
وجود شيء آخر والحدوث الاضافي كونه اقل فالقديم الذاتي اخص من الزماني فان كل ما ليس مسبوقا
بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كما صرح الواجب عند القائلين بها والمعقول المجردة
والافلاك وهيولى العناصر عند الحكماء والقديم الزماني اخص من الاضافي فان كل ما ليس مسبوقا
بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس كالاب فانه قديم
بالنسبة الى الابن وهو مسبوق قديما بالزمان والحدوث الذاتي اعم من الحدوث الزماني فان كل مسبوق
بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس اعني ليس كل ما هو مسبوق بالغير فهو مسبوق بالعدم واما بين
الحدوث الزماني والاضافي فمساواة فان كل ما حدث زمانا وجوده اقل مما مضى اذ فهو مسبوق بالعدم وكل
مسبوق بالعدم فزمان وجوده اقل من زمان وجود ما ليس مسبوقا بالعدم وما يقال
في بيان اخصية الحادث الاضافي من الحادث الزماني ان القديم الاضافي كالاب حقيقيا الى ابنه
حادث زماني لا محالة وليس من هذه الحيثية حادثا اضافيا وان كان حادثا اضافيا من حيثية
اخرى مقيسا الى ابيه فالاب ماخوذا بتلك الحيثية هو مادة الافتراق الحادث الزماني عن
الحادث الاضافي فاورد عليه ان اعتبار الحيثية في بيان مادة الافتراق تكلف غير متعارف بل
المتعارف فيه انما اعتبار الذوات المتباينة بالذات لا الحيثيات كيف ولو اعتبر ذلك فليكن
القديم الزماني ايضا من حيث عدم مغايرته الى الحادث الزماني مادة افتراق القديم الاضافي
عن القديم الزماني فيختل النسبة المذكورة بينهما وكذا يمكن القدح في كثير من الشب وما كان
السبق شيئا في مفهوم القدم والحدوث وهو على معان مختلفة مع كونه من عوارض
الوجود والعدم وكونه مستلزما عليهما اراد المص ايراد ذلك في خلال مسئلة القدم والحدوث
فقال والسبق ومقابلاه يعني التاخر والمعية اما بالعلية او بالطبع او بالزمان او بالرتبة
الحسية او العقلية او بالشرف او بالذات فهذه معان ستة للسبق على ما اعتبره المتكلمون

وقد خالف الحكماء في الحد بالرسم وفي مفهوم الثالث بيان ذلك ان اقسام السبق عند الحكماء خمسة
على ما هو المشهور الاول السبق بالعلية وهو تقدم الفاعل الموجب لوجود المعلول اما بذاته واما
باستجماعه الجميع ما يتوقف عليه تأثيره فهو لا ينفك عن وجود المعلول لكن العقل يحكم بان الوجود حاصل
للمعلول من العلة وليس حاصلا للعلة من المعلول كما في حركة اليد وحركة المفتاح فهذا السبق انما هو في العقل
لكن بحسب الخارج ويتبعه السبق بالذات ايضا وما قال المحقق الشريف من ان في تقدم العلة التامة بالمعنى المركب
على المعلول نظر لان مجموع المادة والصورة اللتين من العلل هو عين مهية المعلول فلا تتقدم عليه فكذا
المشتمل عليه فيرتفع بالفرق بين مجموع الاجزاء بمعنى المعروض لمعنى التالف والمهية من حيث هو معروض لا المركب
من العارض والمعروض فانه امر يعقل لا عينه خارج عما يعرض فيه وبين الاجزاء بالاسر فان الاجزاء بالاسر اعم
من الاجزاء لان الاجزاء بالاسر يشترط حيثية المعروضية لمعنى التالف بخلاف مجموع الاجزاء المعتبرة مع
الحيثية المذكورة كما انه مغاير للكل الافرادي فهو عين المهية اما هو مجموع الاجزاء من حيث هو معروض
للاجتماع الخصوصي وما يتقدم على المهية ويشتمل عليه العلة التامة بالمعنى المركب هو الاجزاء بالاسر اعني
ما هو معروض للاجتماع مطلقا فلا اشكال وتوضيحه ان لاجزاء المهية اربع اعتبارات احدها اعتبار كل
جزء جزء اعني مفاد القضية الكلية وهو المراد بالكل الافرادي وثانيها مجموع الاجزاء مع حيثية الاجتماع
الخصوصي العارض لها الذي هو امر عقلي اعني مجموع العارض والمعروض تلك المجموع ايضا امر عقلي لا
وثالثها مجموع الاجزاء لا مع المهية الاجتماعية الخصوصية بعين مجموع العارض والمعروض بل المعروض فقط
لكن من حيث هو معروض للمهية الاجتماعية الخصوصية على ان يكون القيد داخلا او القيد خارجا
ورابعها اجزاء المعروض لا مع العارض ولا مع حيثية المعروضية وهذه الثلاثة الاخيرة مشتركة في حقائق
الاجتماع والمهية بخلاف الاعتبار الاول اعني الكل الافرادي اذ ليس يعتبر فيه ذلك ومغايرة في الاول
منها سيقرع الاجتماع الخصوصي والثاني من حيث الاجتماع الخصوصي لا معه والثالث لا مع الاجتماع الخصوصي
ولا من حيث الاجتماع الخصوصي بل مع الاجتماع مطلقا واما من حيث الاجتماع مطلقا سواء كان هذا
الاجتماع الخصوصي او غيره وهذا هو المراد من الاجزاء بالاسر فان قلت المعلول يتوقف على الاجتماع الخصوصي

لا محالة

لا محالة فهو ايضا داخل في العلة التامة وان لم يكن داخلا في المعلول فمجموع المادة والصورة من حيث
الاجتماع الخصوصي داخل في العلة التامة وهو بهذه الحيثية عين المعلول فيتم الاشكال اجيب عنه بان
كون الاجتماع الخصوصي داخلا في العلة التامة لا يستلزم كون مجموع المادة والصورة من حيث الاجتماع الخصوصي
داخلا فيها كما لا يخفى على المتأمل وقد يدفع الاشكال المذكور بالفرق بين المجموع معا اجتماعا وبينه لا
مقابل متفرد او توضيحه ان الحكم قد يكون على كل واحد بحيث لا يصح على المجموع وقد يكون على كل
واحد وعلى المجموع ايضا لكن لا معا كالدخول في الدار لمجموع الانسان وقد يكون على المجموع معا كالحكم
على العسكر بفتح البلاد وكسر الاعداء وغير ذلك فمجموع المادة والصورة ان اخذ على الوجه الثاني كان
داخلا في العلة التامة وان اخذ على الوجه الثالث لم يكن داخلا فيها وهو بهذا الاعتبار عين المعلول
فتدبر واما ما يتوهم من عدم اعتبار العلة التامة في السبق بالعلية مستندا بما ذكر وان مثاله من حركة
اليد ومن حركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على اليد
وعلى الفقرات وغيرها فمدفوع ايضا بان المراد من العلة التامة ما لا يتوقف وجود المعلول بعد
وجودها من حيث هي علة على امر آخر ولا يقدح في ذلك كون وجودها متوقفا على شيء آخر الثاني
السبق بالطبع وهو تقدم العلة الناقصة على المعلول كتقدم الواحد على الاثنين فان العقل يحكم
بانه لا تحقق للاثنين الا والواحد متحقق وتحقق الواحد ولا تحقق الاثنين وهو ملزوم يجوز ان لا يكون
بين المتقدم والمتأخر من حيث التقدم بالطبع فان امتنع من جهة امر آخر لا محذور لان التقدم
مشتركان في معنى واحد بقي له التقدم بالذات وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وقد يقال له
التقدم بالطبع ايضا فكل واحد من لفظي التقدم بالذات والتقدم بالطبع مشترك بين المعنى المشترك
وبين واحد من قسميه واشتراكهما في معنى واحد لا يقدح في عدهما قسمين من السبق ثالثها السبق
السبق بالزمان وهو تقدم السابق الزماني الجامع للمسبوق سواء كان عدم اجتماعه معه لذاتي السابق
والمسبوق كتقدم الاسر على الجزم او لامر آخر كتقدم الحادث الاسري على الحادث اليومي وبعد لا محذور
الى اجزاء الزمان وانما هو والعرض ما يغاير اليها الذي لبس في الموجودات شيء ينفصل ويتصرم بذاته

ويعترض له بحسب التفصي والتصرم اجزاء غير مجتمعة في الوجود سوى الزمان ان الحركة ايضا اليس بها ذلك
الا بعد تعينها بمقدارها الذي هو الزمان وذلك بديهي اذ تصور ماهية الزمان وفيه الحقيق
الشريف على ذلك بقوله يدل على ذلك انه اذا قيل وجود زيد متقدم على وجود عمرو اتجه ان يقال لماذا
قلت انه متقدم عليه فلو اجيب بان وجود زيد كان مع الحادثة الذاتية ووجود عمرو مع الحادثة الاخرى
وتلك الحادثة كانت متقدمة على هذه اتجه ايضا ان يقال لماذا قلت ان تلك متقدمة على هذه
فلو اجيب بان تلك كانت امس وهذه كانت اليوم واما متقدم على اليوم لم يصح ان يقال لماذا قلت انها
متقدمة عليه ولو تشبث معه بان انقطاع السؤال عند قولنا تلك كانت امس وهذه كانت اليوم انما هو
لاجل ان التقدم معتبر في مفهوم لفظ امس وكذا التاخر في مفهوم لفظ اليوم وايضا انقطاع السؤال
يدل على عدم الواسطة في الاثبات لا في الثبوت واجيب عن الاول بان امس اشارة الى قطعة معينة
من الزمان وكذا اليوم وعن الثاني بان عدم صحة السؤال لم يدل على عدم الواسطة في الثبوت ايضا
فان ظهور الواسطة لا يجعل السؤال عنها ايضا فتامل الرابع السبق بالرتبة وفيه ان التقدم بالكمال
ايضا كتقدم الامام على الماموم وتقدم من يلي الصدر على من يليه وذلك يكون بين اشياء مترتبة
بالقياس الى مبدء محدود واما بحسب الحس كما ذكروا او بحسب العقل كما في تقدم النوع العالي على
المتوسط وهذا قوله سمى الحسية والعقلية الخامس السبق بالشرف وهو كتقدم الفاضل والرئيس
على المفضول والمرؤس في اختيار امر مثلا هذا اقتصروا اقسام السبق على مذهب هذا الحكماء والمتكلمين
واتفقوا في مفهوم السبق بالعلية وبالطبع وبالشرف وبالرتبة وخالفوهم في مفهوم السبق
بالزمان فانهم اعتبروا في مفهوم السبق الزماني ان يكون الزمان خاليا عن السابق والمسبوق فيختص بذلك
بالزمانيات ويجعلون الواقع بين اجزاء الزمان قسما سادسا من السبق ويسمونه سبقا بالذات
ولا يختص منه في اجزاء الزمان بل يجعلون سبق عدم الحادث كالزمان على وجوده من هذا القبيل لكونه
غير مجامع للوجود عندهم فهم يجعلون السبق السابق الغير الجامع مع المسبوق على قسمين قسم يعرضه سبب
الزمان ويسمونه سبق الزمان وقسم يعرضه لذاته ويسمونه سبقا بالذات كسبق اجزاء الزمان بعضها

على بعض

على بعض والواسبق بعضها على بعض ليس بالعلية لانه يوجب الاجتماع في الوجود وهو ينافيه ولا
بالطبع ولا بالرتبة ولا بالشرف لان شيئا منها لا ينافي الاجتماع في الوجود وهو ينافيه لان سبق العلة
المعدة سبق بالطبع مع انه لا يجوز اجتماعها مع المعلول لانا نقول العلة المعدة مع الوجود وعدمه كليهما
مدخل في وجود المعلول فلكونها سبق بالطبع عليه وسبق العدم بجانبه لا يعد ذاتا لا يجامعه
الوجود وانما لزم ذلك بالعرض من حيث ان عدمه الطارئ ايضا مدخل في وجود المعلول ولا نعم
حيث هو سابق بالطبع لا ينافيه الاجتماع معه على انه غاية ما في الباب ان يكون لوجود العلة المعدة
سبقان بالطبع وبالزمان من حيث السبق بالطبع لا ينافي الاجتماع ومن حيث السبق بالزمان ينافيه ولا
فساد فيه والا بالزمان ولا لزم ان يكون للزمان زمان فهو قسم سادس والجواب انه انما يلزم ان يكون
الزمان زمان لو لزم ان يكون هذا السبق بزمان زائد على السابق والمسبوق كما اعتبرتم وليس بلازم لجواز
ان يكون السابق والمسبوق بهذا السبق نفس الزمان ويكون معروض السابقية والمسبوقية لهما الذي يتحملون
عروضهما غير اجزاء الزمان بسبب اجزاء الزمان ولا اشتمالا فيه اصلا كما عرفت وذلك لعلم الشريف اقسام السبق
علم اقسام التاخر لانه معناه ايضا ولما اقسام المعية فلا خفاء في المعية الرتبية كظهور شيئين
وكخاتمين وكلا في المعية بالطبع كمتضايفين المتلازمين لمعلول واحد وكمعلولين مترتبين بشرط واحد
ولا بالعلية كمعلولين مستقلين لعلة واحدة نوعي كمعلولين لعلة واحدة مطلقا عند المتكلمين ومن
جهتين عند الحكماء على اشكال فيه ولا في المعية الزمانية عند المتكلمين فلا تتصور كحوادث مجتمعة
في زمان واحد وكذا في الزمانية الغير الحقيقية عند الحكماء واما في الحقيقية عندهم وفي الدائمة
عند المتكلمين ولا تتصور في اجزاء الزمان واما في غير اجزاء الزمان فلا برهان نفيا واثباتا والحصر
في الاقسام الخمسة عند الحكماء والستة عند المتكلمين استقرائي لا عقلي مردد بين النفي والاثبات
فيمكن الزيادة عليها والوجه قسم آخر كما سيأتي نعم ربما قيل في وجه الضبط على مذهب الحكماء المتقدمين
اما ان يجامع المتاخر في الوجود او لا الثاني هو المتقدم بالزمان والاول اما ان يكون بينهما ترتب
وهو المتقدم بالرتبة او لا وهو اما ان يكون بينهما احتياج وهو بالشرف او يكون فاما ان يكون

المحتاج اليه علة تامة وهو التقدم بالعلية اولا وهو التقدم بالطبع وما قيل عليه من انه يلزم على هذا
ان يكون تقدم العلة المعدة على معلولها تقدما بالزمان لا بالطبع قد فرغ عما عرفت وان شئت قلت
المقدم ان احتاج اليه المتاخر فان كان علة تامة له فهو بالعلية ولا فبالطبع وان لم يحتج فان لم يكن
اجتماعهما في الوجود فبالزمان وان امكن فان اعتبر بينهما ترتيب فبالرتبة والا فبالشرف وقوليه بالتشكيك
وقد يظن ان السبق لفظ مشترك بين هذه المعاني والتحقيق انه مشترك معنوي مقول بالتشكيك قال
الشيخ في اول رابعة الهيات الشفاء ان التقدم والتاخر وان كان مقولا على وجوه كثيرة فانها تكاد
تجتمع على سبيل التشكيك في شيء وهو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيء ليس للمتاخر ولا يكون
للمتاخر الا وهو موجود للمتقدم فهذا معنى واحد مشترك بين جميع الاقسام وهو الذي يعينه ملاك
التقدم وما فيه التقدم ثم قال والمشهور عند الجمهور هو المتقدم في المكان والزمان وكان التقدم والتقدم
في الشيء الذي له ترتيب كما هو في المكان فالذي هو اقرب من مبدء محدود يكون له ان يلي ذلك المبدء من
حيث يليه ما بعده والذي يليه الى ذلك المبدء وقد وليه هو في الزمان كل ايضا بالنسبة
الى الآن الحاضر او آن يفرض مبدءا كان مختلفا في الماضي والمستقبل ثم نقل اسم التقدم من ذلك الى كل
ما هو اقرب من مبدء محدود وقد يكون هذا التقدم الترتيبي في امور بالطبع كان الجسم قبل الحيوان
بالقياس الى الجوهر بعد وضع الجوهر مبدءا ثم ان جعل المبدء الشخصي اختلف وكل اقرب من الترتيب الاول
كالصبي يكون قبل الرجل وقد يكون في امور لا من الطبع بل اما بصناعة كنظم الموسيقي فانه ان اخذت
من الحد كان المتقدم غير الذي يكون اذا اخذت من النغم وما يحسن والتفاف كيد ثم نقل الى اشياء
اخرى فجعل الفائق والفاضل والسابق ايضا ولو في غير الفضل متقدما بجعل شيء الحسن كالمبدء
فما كان له منه ما ليس لآخر ولما لآخر فليس له الا ما لذلك جعل متقدما فان السابق في باب ما له
ما ليس للتالي وما للتالي منه فهو السابق وزيادة ومن هذا القبيل ما يجعل المخدوم والرئيس
قبلا فاذا الاعتبار يقع الرئيس وليس الرئيس انما يقع الرئيس من حيث يقع الرئيس فيتحرك باعتبار
الرئيس ثم ينتقل الى ما يكون بهذا الاعتبار له ما التباس الى الوجود فيقبل الشيء الذي يكون له

الوجود او كان ان لم يكن التالي بالتالي لا يكون له الا فذكان الاول وجودا مستندا على الآخر مثل الواحد
فانه ليس من شرط الوجود للواحد ان يكون الكثرة موجودة ومن شرط الوجود للكثرة ان يكون الواحد
موجودا وليس في هذا ان الواحد موجود بتقييد الوجود الكثرة او لا بتقييد بل انه يحتاج اليه حتى يقال
للكثرة موجود بالتركيب منه ثم نقل بعد ذلك الى حصول الوجود من جهة اخرى فانه ان كان شيئان
وليس وجود احدهما من الآخر بل وجوده من نفسه او من شيء ثالث لكن وجود التالي من هذا الاول
ذاته من الاول وجوب الوجود الذي ليس لذاته من ذاته بل له من ذاته الامكان على تجويز من ان يكون
ذلك الاول بما وجد لم يوجد ان يكون علة لوجوب وجود هذا الثاني فان كان الاول يكون متقدما بالوجوب
لهذا التالي ولذلك لا يستنكر العقل اليه فان يقول لما حرك زيد يده يحرك المفتاح او يقول حرك زيد
يده ثم يحرك المفتاح ويستكرهان يقول لما يحرك المفتاح حرك زيد يده وان كان يقول لما حرك المفتاح
علمنا انه حرك زيد يده فالمفتاح وجود الحركتين معا في الزمان ينعرض لاحدهما تقدما والآخر تاخرا
اذ كانت الحركة الاولى ليس سبب وجودها الحركة الثانية والحركة الثانية سبب وجودها الحركة الاولى
انتهى كلام الشفاء وهو صريح في ان المعنى المشترك بين جميع اقسام التقدم وهو كون الشيء المتقدم وليس
للمتاخر الا وهو التقدم لا مجرد كون الشيء المتقدم وليس المتاخر كما توهمه شارح المقاصد ليرد عليه انه صادق
على كل شيء نسب الى آخر ضرورة انه متحصل على امر لا يوجد في الآخر ثم ظهر بهذا ان لفظ السبق وما يرادفه
كان مطلقا في العرف العام على الزمان والمكان لوجود ذلك المعنى فيهما ثم نقل في العرف الخاص الى اشياء
اخر باعتبار تحقق ذلك المعنى فيها فهذا المعنى المشترك معنى اصطلاحي للفظ السبق وما يرادفه فلا ينافي
كونه مشتركا معنويا قوله ثم نقل الى كذا والى كذا ليستنطن وظهر ايضا ان جميع ما يطلق فيه التقدم ينبغي
ان يعتبر فيه امر محدود او المجعول كالمبدء المحدود فيكون الاول يكون ما فيه التقدم هو النسبة الى
ذلك المبدء المحدود وفي الثاني تكون تكون ما فيه التقدم هو نفس ذلك المعنى المجعول كالمبدء المحدود
وظهر ايضا ان لفظ ان اقسام السبق انما هو لاختلاف ما فيه التقدم وانه في التقدم الكاذب والزماني
هو النسبة الى المبدء المحدود وفي الشرفي هو الفضل والمزية وفي الطبعي هو الوجود وفي العقلي هو الوجوب

فان قلت للعلة الناقصة ايضا تتقدم بالوجوب فان الشيء ما لم يجب لم يوجد فالفرق بينها وبين العلة
التامة حتى جعل لاحدهما التقدم بالطبع وللاخرى تقدم بالعلية مع كون ما فيه التقدم في كليهما هو الوجوب
قلت ما فيه التقدم في العلة الناقصة ليس هو الوجوب لان وجوب المعلول ليس مستفادا منها بل من العلة
التامة بل وجوب المعلول بشرط وجوب العلة التامة من حيث هي علة تامة علة الوجوب حين ليس للمعلول
وليس المعلول الا حين لها بخلاف العلة الناقصة فانه لا يصح ان يقال ليس المعلول وجوب لا حين للعلة
الناقصة وجوب فان وجوب العلة الناقصة لا دخل له في وجوب المعلول بل وجوبها انما هو لتوجد
فيكون لوجودها مدخل في وجوده فليتنظر وظهر ايضا ان حمل ليته بالتشكيك على اقسامه انما هو لكون
هذا المعنى اظهر في الفرد وعند الجمهور في بعضها مدون بعض واطلاق التقدم عليه اولى من اطلاقه
على دونه فاطلاقه على الرتبي التام الزماني اولى من اطلاقه على الشرفي وعلى الشرفي اولى من الطبعي وعلى
الطبعي اولى من العلي فما قيل من ان السبق بالعلية اولى بما سبق من السبق بالطبع لان الاحتياج الى
العلة المؤثرة الموجبة اقوى من الاحتياج الى علة غيرها او كل منهما اولى بمفهوم السبق من السبق بالشرف
وبالرتبة وبالزمان لان السابق في هذه الثلثة يجوز ان يصير متاخرا وهو حين بخلاف العلية
والطبع محل نظر وظهر منه ايضا ان التقدم بالرتبة اعم من الزماني والمكاني والشهود تخصيصه بالمكان
فان قلت ان كان اختلاف انواع السبق لاختلاف ما فيه السبق فما فيه السبق في الزماني والمكاني واحد وهو
النسبة الى المبدء المحدود كما ظهر من كلام الشيخ فينبغي ان يكون نوعا واحدا لا نوعين قلنا لهما اختلاف
في ذلك اختلافا في الاعتبار مع التاخر وعدمه ولذلك جعلا نوعين كما ان التقدم بالعلية وبالطبع
اختلافا في كونها تقدما بالذات لكونها اختلافا في ان احدهما مفيد وموجب للمتاخر دون الاخر جعلا
نوعين فالمتقدم في الزماني هو تلك النسبة عبارة فالسابق الى المبدء المحدود له تلك النسبة
الى المبدء المحدود وليست لتاليه الذي ليس بموجود بعد ولا يكون لتاليه الا وقد كانت لسابقه
وتقضت مع تقضيه وفي المكاني هي النسبة القارة فالسابق الى المبدء المحدود له تلك النسبة
الى المبدء المحدود وليست لتاليه الذي هو موجود معه ولا يكون لتاليه الا وهو موجود لسابقه

الموجود

الموجود معه هذا وقيل المكاني والزماني هو الوجود ايضا كما في الطبعي لان في الزماني لا بد من عدم الاجتماع
في الوجود بخلاف الطبعي فان قلت قول الشيخ في مثال التقدم بالشرف فان الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤوس
وانما يقع للمرؤوس حين وقع للرئيس فيتحرك باختيار الرئيس ليس مما ينبغي فان ذلك اخراج له من
التقدم بالشرف والحاق له بالتقدم بالذات بل ينبغي ان يقول ان الاختيار يقع منه للرئيس ما لا يقع منه
للمرؤوس لا بعض منه قلت غرضه بيان جريان ما فيه التقدم وهو اصل الاختيار ولا فظ ان
اختيار المرؤوس وهو اختيار الجزء بعض من اختيار الرئيس وهو اختيار الكل واما كون اختيار الرئيس
سببا لاختيار المرؤوس فتحقق التقدم بالذات هناك فلا ينافي تحقق التقدم بالشرف ايضا وهو ظاهر
كما عرفت فان قلت قد يظن ان هيهنا اقساما اربعة للتقدم على رأي الحكماء ايضا وهو التقدم بالماهية
كتقدم الواحد على الاثنين وبالجملة تقدم الجزء المادي والصوري على الجنس والفصل ايضا على
الماهية فان حاجة الماهية الى الاجزاء حاجة في القوام لا في الصدور بخلاف حاجتها الى الفاعل فانها
حاجة في الصدور فكما ان الماهية في وجود الوجود يحتاج الى الفاعل الذي هو العلة الصدورية
فكذا في تحصيل القوام يحتاج الى الاجزاء التي هي العلة القوامية فحصول القوام هو ما فيه التقدم في
هذا القسم فان القوام حاصل الجزء وليس بحاصل للكل الا وهو حاصل الجزء فهل لذلك وجه
قلت نعم وهو الظاهر من كلام الشيخ في الاشارات حيث قال الشيء قد يكون سلوكا لشيء باعتبار ماهية
وحقيقة وقد يكون سلوكا في وجوده من ذلك الشيء باعتبار ذلك بالملك فان ضيعة متعلقة
بالسواد والحد الذي هو ضلعه وتقوماته من حيث هو شكل وله حقيقة الشكلية كانها علة
المادية والصورية واما من حيث وجوده فقد تتعلق بعلة اخرى ايضا فهذه ليست هي علة
تقوم شكليته ويكون جزءا من حيث حدها انتهى وقد بالغ بعض الاعاظم في تقرير ذلك
على ابلغ وجه ولا يقال حاجة الماهية في تحصيل انها قوام ليست مخالفة لما جزمنا في ان يقال
لها وجود فان الفاعل ليس الا منشأ الماهية والوجود منتزع في العقل وليس للفاعل تاثير
جديد في الماهية المركبة بعد افادة جميع اجزائها الى افادة الماهية نفس افادته لجميع الاجزاء

فليس لها الى الفاعل بعد الحاجة في افادة جميع الاجزاء حاجة اخرى في افادة الوجود وظهر من هذا ان الانواع
وانه هل رتبة تقوم الماهية وفصليتها متقدمة على رتبة الوجود كما هو راى المحقق الدواني ام بالعكس
كما هو راى السيد المدقق ان يرجع الى طايل فهذا التقدم ليس سوى التقدم بالطبع لانا نقول ما ذكرت
انما هو يجب الوجود في الخارج وكون الماهية واقعة فيه وكلامنا انما في نفس الماهية ماخوذة باعتبارها
في حد ذاتها مع قطع النظر عن الوجودين ولا شك في صحة هذا الاعتبار فانه الذي جعلنا اللوازم التي
يلزم الماهية بحسب سماه بلوازم الماهية المقابلة للوازم الوجود الذهني ولوازم الوجود الخارجي فتحقق
الماهية في هذا الاعتبار مسبوق بتحقق ما هو جزء لها لا محالة فهذا الاحتياج ليس احتياجا الى الوجود اذ ليس فيها
اعتبار الوجود مطلقا وح يظهر ان النزاع المذكور يرجع الى طائل وان الحق هو تقدم فعلية الماهية وتقررها
على رتبة الوجود تقدما بالطبع بل بالماهية ايضا وذلك بناء على المشهور من جعل الماهية والتميز والتعليل
والتقرر انما هو لمعنى العبارة فلا يرد ان المراد من الوجود ليس سوى تقرر الماهية وفعليتها فلا تقدم وليعلم
ان لاجزاء الماهية على هذا يكون نوعان من التقدم بالطبع والماهية فلا ينافي صحتهم تقدم الواحد على
الاثنين من اقسام التقدم بالطبع ثم ان التقدم بالماهية ايضا داخل في التقدم بالذات بالمعنى الاعم وهو
الذي يكون لاطلاقه ذاتية فيكون على ثلثة اقسام التقدم بالعلية والتقدم بالطبع والتقدم بالماهية
وعلامات التقدم في هذه الثلاثة هو الوجود وعارضه الذي هو الوجود ومعروضه الذي هو نفس الماهية
ولما كانت هذه مفهومات متغايرة ومراتبها متترتبة بحسب الاعتبار في نفس الامر فاذا جعل كل واحد منها
التقدم حصلت انواع ثلثة من التقدم لا محالة ثم قال المصنف تنبيه التنزيل من ان الجنس متقدم على نوعه
ولا كونه مخلوقا تابعا له ليكون تقدمه عليه تقدما بالطبع اذ هو من حيث انه جزء لا يجامع كله فلا
يكون جنسا والجنس يجب ان يحمل على نوعه ولا كونه علة تامة له وهو ظ ولا كونهما في زمان
ولا في مرتبة عقلية او حسية او جنس الشيء ليس يجب ان يكون فوقه جنس ولا كونه اشرف من نوعه
فهو لكونه عاما يمكن ان يوجد ويعقل وان لم يوجد ويعقل النوع الخاص فتقدم العام على الخاص نوع آخر
من التقدم سوى الخمسة المشهورة فالظاهر ان مراد صدر التقدم بالماهية وهو وان كان حاصلا للجزء ايضا

الا انه

الا ان ارادة اثباته حيث لا يكون تحقق نوع آخر من التقدم فتدبر وما يقال ان التقدم بالماهية قسم التقدم
بالطبع اذا اطلق في جزء الماهية لان التقدم هيهنا متقدم محتاج اليه باعتبار الذات والحقيقة دون وجوده
الوجود فاذا ذات الاثنين لا يتم ولا يعقل بدون الواحد ليس بشيء لان هذا التعليل صريح في ان الملاك
هيهنا تقدم بالذات وتقررها دون وجودها فكيف يكون هذا القسم داخلا في التقدم بالطبع الذي
ليس الملاك فيه سوى الوجود فان قلت خذ على بعض الاعاظم ان هيهنا قسما آخر سماه التقدم الدهري
والسرمدي وهو التقدم بحسب وجوب الوجود في متن الواقع بخلاف التقدم بالعلية فانه التقدم
وجوب الوجود في المرتبة العقلية فالمتقدم بحسب التقدم الدهري له الوجوب في متن الدهر والواقع
ليس هذا الوجوب المتاخر بحسبه الا وهو حاصل متقدم كما ان المتقدم بالعلية له الوجوب بحسب المرتبة
العقلية وليس هذا الوجوب المتاخر الا وهو حاصل المتقدم فما ظنك فيه قلت يمكن ان يقال ان ذلك
ليس ذلك سوى التقدم بالعلية فان كون معنى التقدم بالعلية بحسب الوجوب في المرتبة العقلية
ليس ان المتقدم والمتاخر اوجوبهما ليس الا في العقل بل معناه كون الحكم بهذا التقدم انما هو للعقل
فقط بخلاف سائر التقدمات سواء كان التقدم والمتاخر عليها متقدم ومتاخر بين شانهما الوجود
في العقل كما في العلة والمعلول المكنيين المدركين بالكنه من جهتي العلية والمعلولية كحركتي اليد
والمفتاح اولا كما في الواجب بالقياس الى العقل الاول مثلا فان العقل الاول وان جاز كونه مدركا
بالكنه من جهة كونه معلولا لكن الواجب ليس مدركا له بالكنه من جهة كونه علة فالحكم بالتقدم
في الثاني انما هو العقل بحسب الخارج لا بحسب الذهن بمعنى ان العقل يحكم بان حركة اليد متقدمة
بحسب الخارج على حركة المفتاح لا بحسب الذهن وكذا في الواجب بالقياس الى العقل الاول فاتضح
في نفي التقدم العلي للواجب ثبت له التقدم الدهري من ان الواجب ليس له مرتبة عقلية لامتناع
حصوله في شيء من المدارك والتقدم بالعلية انما هو بحسب المرتبة العقلية منظور فيه فليتدبر
وتحفظ الاضافة بين المضايفين في انواعه لما ذكر ان السبق مقول بالتشكيك على انواعه اذ قد
يذكر ان المتاخر ايضا مقول بالتشكيك بين انواعه منبها على التشكيك بين انواع السبق يعني ان

ان النسبة بين النوعين من انواع السبق محفوظ بين النوعين من انواع التاخر الذين هما متضايفان لان ذينك
النوعين من انواع السبق مثلا اذا كان السبق الرتبي اولى على ما ذكرنا بالسبق من السبق بالشرف كان التاخر
ايضا اولى من التاخر الشرفي وهكذا في سائر اقسام السبق فقول المص بين المتضايفين يتعلق بقوله
تحفظ وقوله في انواعه متعلق بالاضافة اي الاضافة الحاصلة في انواع السبق اي بين نوعين من
انواعه وجبت وجدت التساوي اي في مقولية السبق على اقسامه انتج جنسيته اي جنس السبق لتلك
الاقسام بناء على ما تقرر من في التشكيك في الذاتيات والتقدم دائما لعارض زمان او مكان او غيرهما
هذا الكلام ناظر الى ما ذكرنا انه مدلول كلام الشيخ من ان جميع ما يطلق فيه التقدم ينبغي ان يعتبر فيه
اما مبدء محدود او المجعول كالمبدء المحدود فما يعتبر فيه المبدء المحدود انما يعتبر ذلك لعارض زمان او
مكان لان كل من الزمان والمكان هو الذي يمكن ان يكون ذا مبدء محدود نهاية متعينة بالحقيقة وما
يعتبر فيه كالمبدء المحدود انما يعتبر فيه ذلك لعارض غير زمان او مكان هو المعنى المجعول كالمبدء
المحدود وقد يكون ذلك الحكم مطردا في الاقسام الخمسة للسبق على ما يظهر لك من الحكماء دون القسم السادس الذي
اعتبره المتكلمون حيث جعلوا السبق فيه لذات السابق لا باعتبار امر عارض ولما فرغ من ابحاث السبق
واقسامه عاد الى ابحاث القدم والحدوث فقال والقدم والحدوث الحقيقيان اي الاضافيان لا يعتبر
فيهما الزمان اي لا يجب ان يكون كل حادث حادثا في زمان وكل قديم قديما في زمان ولا يتسلسل لان
الزمان ان حادث او قديم اذ لا آخر غيرهما لكونهما ايجابا او سلبا فيكون هو ايضا على التقديرين في زمان
وهكذا فيلزم التسلسل والغرض منه ان لا يلزم من فرض حدوث الزمان قدمه على ما توهمه
جماعة والحدوث الذاتي يتحقق على ما عرفت ان معنى الحدوث الذاتي على مصطلح المتاخرين هو مسبوقية
الوجود بالغير وما فسره الامام الرازي وغيره من احتياج الشيء في وجوده الى غيره فيرجع اليه اذ الحدوث
باي معنى كان معتبر في مفهومه المسبوقية فلا يكون نفس الاحتياج المذكور حدوثا بل ما يلزمه من كون
الشيء في وجوده مسبوقا بغيره فيتحقق الحدوث الذاتي بهذا المعنى ظاهر كشف اذ لا شبهة في حاجة الممكن
الموجود علة وهذا هو مراد المص ولهذا لم يتعرض الى بيانه ولما الحدوث الذاتي على مصطلح القدماء

اعني

اعني المسبوقية بالعدم الذاتي فيمكن بيانه اعني بيان سبق العدم الذاتي الممكن على وجوده بنوعين من التوجيه
السبق بالطبع لان وجود الممكن عن الغير يتوقف على عدمه الذاتي اولا عدمه الذاتي لكان واجبا او ممتنعا فلا يمكن
ان يوجد بالغير وما يقال من انه لو تقدم العدم على الوجود بالطبع لزم الا يتحقق العلة التامة البسيطة
وهو خلاف مذهبهم كما مر مجوز له ان العدم الذاتي كالامكان وسائر الاعتباريات اللازمة له ماخوذة في
جانب المعلول فلا يخرج شيء من ذلك في بساطة العلة وهذا ما وعدنا لك سابقا وثانيهما التقدم بالجهة
الذي حققناه انه قسم ثالث من اقسام التقدم بالذات وهو الذي قد قال الشيخ في بيانه ان المعلول في نفسه
ان يكون ليس وله من علته ان يكون ايس اي موجود والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن
بالذات لا بالزمان من الذي يكون له من غيره فيكون كل معلول بما هو ليس بعد ليس بعديته بالذات هذا كلامه فمقصود
الشيخ من التقدم بالذات جهة هو التقدم بالجهية لان تقدم ما بالذات على ما بالغير هو هذا التقدم اذ
التقدم ما بالذات حاصل وليس بحاصل ما بالغير وليس ما بالغير لا وهو حاصل ما بالذات فتحقق هناك
ملاك التقدم بالجهية فما بالذات متقدم بالجهية على ما بالغير وهو المطلوب وتحقيقه اعني بيان التقدم
بالجهية هو مراده من قال في بيان تقدم ما بالذات على ما بالغير ان ارتفاع حال الشيء بحسب زمانه لكونه
مستلزما لارتفاع ذاته يستلزم ارتفاع ما بالذات بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب الغير فلا يقتضي ارتفاع
حاله بحسب ذاته لما بيان التقدم بالعلية او بالطبع ليرد عليه ما اورده المحقق الشريف في شرح المواقف في
حاشيته للشرح القديم من انه لا يخلو اما ان يكون ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته سببا موجبا لارتفاع ذاته كما ان
ارتفاع ذاته سبب موجب لارتفاع حاله بحسب الغير وليس كذلك بل بالعكس وان كان لا يستلزم حاصلا من الطرفين
والجهة من الحيثية الا وان جعلت توجيها لان غرض الشارح هو بيان تقدم العدم الواقعي المقابل للموجود على الوجود
فاورد عليه ان المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوما كما ليس له في نفسه ان يكون موجودا مرتبا فاضيا
في كلا طرفي الوجود والعدم الى العلة انتهى وجوابه ان غرض الشيخ بيان تقدم العدم الذاتي على الوجود وهو ليس
مستندا الى العلة بل المستند اليها هو العدم المقابل للوجود ولا يعتبر تقدمه في الحدوث الذاتي كما عرفت القدم
والحدوث اعتباران عقليان ينتفيان بانتفاء الاعتبار اي ليس شيء من القدم والحدوث حقيقة عينية

موجودة في الخارج خلافا لطائفة من المتكلمين اما القدم فمع عدم تصور ذلك فيه لكونه عدميا لانه لا يعني
سوى عدم المسبوقية فهو فرض كونه موجودا لكان قديما بالزمان ان كان زمانيا والا يجوز خلو ذات القديم الزماني
عن صفة القدم فقد مر ايضا لكون قديما هكذا وحادثا بالذات ان كان ذاتيا لكونه مسبوقا بالعدم الذاتي
ضرورة احتياجه الى موصوفه وما الحدوث فلانه لو كان موجودا لكان حادثا لامتناع وجود الصفة قبل موصوفها
فحدوثه ايضا حادث فيلزم التسلسل على التقديرين بل هما اعتباريان كالعلمان في العقل عند ملاحظة عدم تاخر
وجود الشيء عن الغير وملاحظة تاخره عنه ولما كان ملاحظة اذ يقال انهما ان كانا اعتباريين لكن لا شبهة
في كونهما ثابتين لموصوفهما في نفس الامر فثبوت كل منهما في نفس الامر اما حادث واما قديم ويلزم التسلسل واجاب بانهما
متغايران بامتناع الاعتبار يعني ان ثبوتهما في نفس الامر اما يتحقق في ضمن ثبوتهما في العقل فكما ان العقل
يمكن وصف ثبوتهما من حيث انه ثبوت لهما بالقدم والحدوث لكن اعتبار العقل منقطع لا محالة فينقطع الانتقال
بخلاف ما اذا كان موجودين في الخارج فليتدبر ويصدق الحقيقة بينهما اي يصدق المفصلة الحقيقية
بين القديم والحادث فيما اذا كان الموضوع هو الوجود كقولنا الوجود اما قديم واما حادث لان الترديد بين القدم
والحدوث ترديد بين المسبوقية وسلب المسبوقية فلا يجتمعان ولا يرتفعان وبين الذاتي والغيري اي
وكذا يصدق الحقيقية بين الوجوب الذاتي والوجوب الغيري في الوجود اما مانع الجمع ظاهر من ان الواجب
بالذات لا يكون واجبا بالغير واما مانع الخلو فلما ورد الوجوب الغيري لامكان في الموضوع الوجود ظاهر من ان
الممكن ما لم يجب لم يوجد وانما ذكره ههنا لانه يصدق في الموضوع الوجود بخلاف الحقيقية بين الثلث كما مر

المسئلة السابعة والعشرون وخواص الواجب اي لوازم وجوب الوجود التي يقال لها في الاصطلاح
خواص الواجب ولم يكن كل منها مختصا بالواجب فلا يرد ان ما سوى الخاصة الاخيرة اي كون الوجود
عين الماهية غير مختص بالواجب فان عدم التركيب من الاجزاء وعدم كونه جزء للغير تحققا في غيره ايضا
او نقول ما هو من خواص الواجب هو امتناع التركيب من الاجزاء او امتناع كونه جزء اي غيره وذلك لا يتحقق
في غير الواجب فيتدبر وهي تسعة يلزم من انتفاء كل منها امكانه الخاصة الاولى امتناع التركيب والبرهان
بقوله ويستحيل صدق الذاتي على المركب اي يمتنع كون المركب واجبا بالذات لو امكان مركبا من اجزاء مقدارية

كالبيت او كالجسم المركب من الهيولى والصورة وذلك لان كل مركب كذلك فهو محتاج في قوامه الى الاجزاء والجزء
موقوف على التقوم لان مرتبة التقوم متقدمة على مرتبة الوجود كما مر فكل مركب يحتاج الى اجزائه في الوجود
وهو يستلزم الامكان وقال المعلم الثاني في فصوصه فعلى وجوب الوجود لا ينقسم باجزاء المقدار كما
او معنويا والا لكان كل جزء منه اما واجب الوجود فيتكثر واجب الوجود واما غير واجب الوجود وهو اقدم
بالذات من الجملة فيكون الجملة ابعد في الوجود انتهى وقوله او معنويا يعني به مثل الهيولى والصورة والاجزاء
العقلية كالجنس والفصل فان هذا الدليل يختص بامتناع التركيب من الاجزاء الخارجية ضرورة ان ما
ينافي وجوب الوجود هو الحاجة في الوجود الخارجي والاجزاء العقلية اجزاء تحليلية عقلية وجودها
في العقل فقط والمركب منها من حيث هو مركب منها بسيط في الخارج ليس فيه تركيب بحسب الوجود الخارجي
فلو ان تركيب بهذا الدليل بيان امتناع التركيب من الاجزاء العقلية فقد ركب شططا بل امتناع التركيب
من الاجزاء العقلية انما هو من فروع الخاصة الثالثة اعني كون الواجب غير مركب من ماهية ووجود
كما سيجيء انشاء الله واعلم انه لا حاجة الى بناء هذا الدليل على اثبات هذا التوحيد كما فعله المعلم فانه
على تقدير كون الاجزاء واجبات الوجود ايضا يلزم حاجة المركب منها اليها في الوجود المنافية
لوجوب الوجود وعلى تقدير البناء يمكن البناء على الخاصة الثانية ايضا وهي امتناع كون واجب الوجود
جزءا من غيره الخاصة الثانية بدون واجب الوجود يمتنع ان يكون جزءا من غيره واليها اشار بقوله لا يكون
الذاتي اي الواجب الوجود بالذات جزءا من غيره اي بحيث يكون المركب منه مركبا حقيقيا له وحدة حقيقية
وذلك لان اجزاء المركب الحقيقي يجب ان يكون بعضها حالا في بعض والا لم يحصل بينهما وحدة حقيقية
وواجب الوجود لا يمكن ان يكون حالا لاحتياج الحال الى المحل في الوجود كما في العرض وفي التشخص الذي
المراد به هو الوجود والتشخص كما في الصورة على ان التشخص مطلقا مساوق للوجود بل عينه كما سيأتي فلو كان
الواجب حالا لزم الحاجة ولا ان يكون محلا للصورة لان محل الصورة لا يستغني عنها في الوجود بل لو كان
لكان محلا للعرض والمركب من الموضوع والعرض لا يكون مركبا حقيقيا بل اعتباريا كالاجزاء المركب من الجسم
والبياض فان قلت وجوب كون المركب من الموضوع والعرض اعتباريا تم والسند السرمدي المركب من

من قطع الخشب والهيئة المخصوصة ودعوى كونه هيئة اعتبارية يقبح كونها كلها على المسند غير مسموع
الا ان يتمسك ايضا وجوب كون ما هو محل للصورة محتاجا اليها في الوجود ثم بالمشترك في الصورة
احتياج المحل اليها اما في الوجود او في التحصيل كما في اجزاء العناصر بالقياس الى صور المواليد فانها انما
يحتاج في تحصيلها الى تلك الانواع قلت اما الاول فجوابه عن الاول فهو ان المراد بالمركب الحقيقي ان يكون لاجزائه
جهة وحدة واحدة متحققة في الخارج كالاجزاء العناصر في المواليد فان الصورة الاتصالية الواحدة هي جهة
وحدة لاجزاء العناصر التي في الياقوت مثلا لا يجب الاعتبار والاجزاء فقط كالقطع الخشب في السرير فان
جهة وحدتها اعني الهيئة وان كانت متحققة في الخارج الا انها ليست هيئة واحدة بل هي مؤلفة من جميع
هيئات القطع واما عن الثاني فهو ان المحصل ليس الا صلبية الوجود ومن شان المادة ان يقبل التحصيل
بتحصيل وجود ابعد وجود فكل تحصيل وجوده اخر المادة يحتاج فيه الى الصورة فان التحصيل الذي في
مثلا وجود اخر لاجزاء العناصر يحتاج هي في هذا الوجود الى الصورة اليا قوتية وان لم يكن في الوجود
العنصري محتاجا اليها فليتفطن ولما قيل من ان كون الحال عرضا والتركيب اعتباريا انما
يلزم ان كان الجزء الحال حالا في الواجب وحده ولما ان كان الواجب مع غير جزء اداريا حلا فيهما بجزء
الصوري فلا يلزم ما ذكر كما في العناصر المجتمعة لصور المواليد ودعوى الاحتياج والانفصال
بين الاجزاء المادية غير مسموعة فالجواب عنه ان وحدة الحال يستلزم وحدة المحل كما سبق وكون
الاحتياج والانفصال بين الاجزاء المادية بحيث يصير واحدة بوجه حقيقي لم يكن حلول الصورة
الواحدة فيها هذا تقرير ما قالوا فيه ووقع ما اورد عليه والامام الرازي بين في المحصل المشاع
كون الواجب جزءا لغيره بقوله ولا امكان بينه وبين الجزء الاول الاخر من المركب علاقة
والواجب لذاته لا علاقة له بغيره واورد عليه المص في نقده ان الواجب له العلاقة الصلبية
والمبدئية مع الغير ثم حقق ان المراد بالتركيب ان كان الانضمام الى الغير كما في قولنا الموجودات
باسرها والواجب المطلق الشامل للواجب بالذات وبالغير فهو جائز وان كان المراد ان يكون
بينه وبين غيره فصل واتصال كما في المتحيزات فذلك محال عليه لانه لا ينفصل عن غيره انتهى

وح لا

وح لا حاجة الى قطع تلك المسافة البعيدة بل يمكن ان يقال ولا يكون الذاتي جزءا من غيره اي بحيث
ينفصل عنه كما في المتحيزات وذلك ظاهر الخاصة الثالثة ان الوجود الخاص بالواجب الوجود
الذي به موجوديته هو عين ذاته لا امر زائد على ذاته كما في الممكنات واليها اشار بقوله ولا يزيد
وجوده عليه فاشار بقوله وجوده الى ان المراد هو الوجود الخاص به لا الوجود المطلق المشترك
بين جميع الموجودات فاعتراض الجمهور بالضرورة كما مر سابقا وليس المراد بالوجود الخاص هنا
هو الوجود المطلق المضاف الى الخصوصيات المقومة للهويات على ما هو مذهب المتكلمين اذ لا فرق بينه
وبين المطلق الا باضافته الخارجية العارضة له فزيادة المطلق يستلزم زيادته لا محالة بل المراد به
ما هو زائد للوجود في نفس الامر والوجود المطلق صادق عليه صدق العرضي كما هو مذهب الحكماء
والمشهور في الاستدلال عليه ما تقرره هو انه لو لم يكن الوجود عينا في الواجب بل كان زائدا على
ذاته لكان صفة له ولا لم يكن موجودا بالضرورة وهي صفة خارجية مجعولة كون الخارج ظرفا لنفسها
لا لوجودها فلها مؤثرة لان احتياج الصفة الخارجية الى المؤثر ضروري وهو لا يمكن ان يكون
ذات الواجب والا لتقدمته عليها بالوجود ضرورة تقدم المحتاج اليه على المحتاج بالوجود فيلزم
التسلسل او تقدم الشيء على نفسه فيكون غيرها والمحتاج في الوجود الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب
وقد لخص المحقق الشريف هذا الدليل بحيث لم يتوقف على كون الوجود صفة خارجية وهو انه
ان كان وجوده تعالى زائدا على ذاته فلا بد ان يتصف به ذاته في نفس الامر والا لم يكن موجودا فيها
واتصاف الشيء بالوجود لا بد له من علة بها يصير متصفا بالوجود فتلك العلة اما ذات الشيء
او غيره الى اخر الدليل واعترض الشارح القوشجي بان المحوج الى العلة هو الامكان كما سبق فاتصاف
شيء بامر ان كان ممكنا يجوز ان يتصف ويجوز ان لا يتصف فلا بد هناك من علة للاتصاف
واما ان كان واجبا فلا يحتاج الى علة فذات الواجب لما وجب اتصافها بالوجود ولم يجز ان لا يتصف
لم يحتج الى علة فكان الواجب لما وجب اتصافها بالوجود وانت خبير بما فيه اعتراض عظيم فان الشيء اذا كان
واجبا بالذات لا يحتاج الى علة الا اذا كان واجبا بالغير واتصاف شيء بامر لا يمكن ان يكون واجبا

بالذات اعني بذات الاتصاف بل لو كان واجبا لكان واجبا بذات الشيء بان يكون ذات الشيء علة لاتصافه
بذلك الامر وهو مقصود المستدل هذا والى ما قررنا او لا اشار الشيخ في الاشارات بقوله قد يجوز
ان يكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته دون ان يكون صفة له سببا لصفة اخرى مثل الفصل
للخاصة ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب ماهية الشيء ليست هي الوجود
او نعم بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود والمتقدم بالوجود قبل الوجود انتهى كلام
الاشارات وقال في الشفا الاول لا ماهية له غير الانية وقد عرفت معنى الماهية جاز ان نفارق الانية
في ابتداء بياننا هذا فنقول ان واجب الوجود لا يصح ان يكون له ماهية يلزمها وجوب الوجود بل قد
نقول من راس ان واجب الوجود قد تعقل نفس واجب الوجود كالواحد قد تعقل نفس الواحد وقد
يعقل من ذلك ان ماهية هي مثلا انسان او جوهر اخص من الجواهر وذلك الانسان هو الذي واجب
الوجود كما انه تعقل من الواحد انه ماء او هواء او انسان وهو واحد فنفرق اذن بين ماهية يعرض
لها الواحد او الوجود من حيث هو واحد وموجود فنقول ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون على الصفة
التي فيها تركيب حتى تكون هناك ماهية ما وتكون تلك الماهية واجب الوجود فتكون اذن تلك الماهية
معنى غير حقيقتها وذلك المعنى وجوب الوجود مثلا ان كانت تلك الماهية انه انسان فيكون انه
انسان غير انه واجب الوجود في لا يخ اما ان يكون لقولنا وجوب الوجود هناك حقيقة او لا يكون ومحال
ان لا يكون لهذا المعنى حقيقة وهو مبدء كل حقيقة بل هو تاكد الحقيقة وتصحيحها فان كانت له
حقيقة وهي غير تلك الحقيقة الماهية فان ذلك الوجوب من الوجود يلزمه ان يتبين بتلك الماهية
ولا يجب دونها فيكون معنى واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود يوجد لشيء ليس هو فلا يكون
واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود وبالنظر في ذاته من حيث هو واجب الوجود ليس بواجب
الوجود لان له شيئا به يجب وهذا لو اذا اخذ مطلقا غير مقيدة بالوجود العرفي الذي يلحق الماهية
واذا اخذ لا اخذ الماهية فانه ان كان قد يفارق ذلك الشيء فليست تلك الماهية البتة بواجب الوجود مطلقا
ولا عارضا لها وجوب الوجود مطلقا لانها لا يجب في كل وقت وواجب الوجود مطلقا يجب في كل

وقت

وقت وليس هكذا حال الوجود اذا اخذ مطلقا غير مقيد بالوجود والذي يلحق الماهية
العرفي اذا اخذ لا اخذ الماهية فانه لا يصير لو قال قائل ان ذلك الوجود معلول للماهية
من هذه الجهة او لشيء آخر وذلك لان الوجود بجواز ان يكون معلولا له الوجوب بالمطلق
الذي يكون بالذات لا يكون معلولا لا يقال ان يكون واجب الوجود بالذات مطلقا تحقق من حيث
هو واجب الوجود بنفسه واجب الوجود من دون تلك الماهية فتكون تلك الماهية عارضة
لواجب الوجود المحقق القوام بنفسه ان كان يكون فالواجب الوجود المشار اليه بما انه
في ذاته يتحقق الواجب الوجود وان لم تكن تلك الماهية العارضة فاذن ليست
تلك الماهية ماهية الشيء المشار اليه بالفعل انه واجب الوجود بل ماهية لشيء ما آخر
لا حق له وقد كانت فرضت ماهية لذلك الشيء لا لشيء آخر هف فلا ماهية لواجب الوجود
غير انه واجب الوجود وهذه هي الانية ونقول ان الانية والوجود عارضان للماهية
فلا يخ اما ان يلزمها لذاتها او لشيء من خارج ويحال ان يكون لذات الماهية فان
التابع لا يتبع الا موجودا فيلزم ان يكون للماهية وجود قبل وجودها وهذا يخ بل
نقول ان كل ماهية غير الانية فهو معلول وذلك لانك علمت ان الانية والوجود لا
تقوم من الماهية التي هي خارجة عن الانية مقام الاجزاء المقوم فيكون من اللوازم فلا يخ
اما ان يلزم الماهية لانها تلك الماهية واما ان يكون لزومها اياها بسبب شيء ومعنى قولنا
اللزوم اتباع الوجود ولن تتبع موجودا الا موجودا فان كانت الانية تتبع الماهية
ويلزمها لنفسها فيكون الماهية قد تبعت في وجودها وجودا وكل ما يتبع في وجوده وجودا
فان شيئه موجود بالذات قبله فيكون الماهية موجودة بذاتها قبل وجودها وهذا
هف فبقي ان يكون الوجود لها عن علة فكل ذي ماهية هو معلول وساير الاشياء غير
واجب الوجود فلها ماهيات تلك الماهيات هي التي بانفسها ممكنة الوجود وانما يعرض
الوجود لها من خارج فالاول لا ماهية له وذات الماهية يفيض عليها منه انتهى كلام

الشيء ولا لامكان ممكنا متعلق بالجميع اي لو لم يتعلق شيء من الامور الثلاثة المذكورة على الواجب لزم
امكانه كما ظهر مما ذكر بل بيانها ثم ان هذا الحكم الاخير اعني كون الوجود عينا في الواجب مما يتنازع فيه
المتكلمون والمحققون ثم توهم ان مراد القائلين به انما هو عينية الوجود المطلق ضعيف بان الوجود
معلوم وحقيقة الواجب غير معلومة والمعلوم غير ما ليس بمعلوم فوجوده غير حقيقته وما مثل ذلك
مما يبتني على كون الكلي المراد هو الوجود المطلق فاشار الى الجواب بقوله والوجود المعلوم هو المقول
بالتشكيك اما الوجود الخاص به فلا وما ذكره من الوجود الخاص ما قد عرفت وقوله وكيف هو
طبيعة نوعية على ما سلف فجاز اختلاف جزئياته في العروض وعدمه كجواب عن استدلال الاول
على زيادة الوجود في الواجب بان الوجود طبيعة نوعية لكونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل
فلا يختلف لو ان منها ما يجب لكل فرد منها ما يجب للاخر فلا فرق بين الواجب والممكن في ذلك
لا يندفع بالجواب الاول لامكان كون الوجود طبيعة نوعية فلا يختلف بالتشكيك وتقرير الجواب
انا لا نم كونه طبيعة نوعية كما مر وجود اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز صدقه على اشياء مختلفة
بالتصور واللوازم فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة المختلفة بالحقيقة يجب لوجود الواجب
التجرد وعدم مقارنة الماهية والماهية بالعكس قال شارح المقاصد والعجب ان الامام قد اطلع من
كلام الفارابي وابن سينا على ان مراده ان صفة حقيقة الواجب وجود مجرد محض الواجبية لا
اختلاف فيه اصلا والوجود المشترك العام المعلوم لازم له غير مقوم له صرح في بعض كتبه ان الوجود
مقول على الوجودات بالتشكيك ثم استمر على الشبهة التي زعم انها من المتانة بحيث لا يمكن توجيه
شك يعتد عليه وهي ان الوجودات ان اقتضى العروض او اللاعروض تساوي الواجب والممكن وذلك
وان لم يقتض شيئا منهما كان وجوب الواجب من الغير وجهة الامر انه لم يفرق بين التساوي في المفهوم
والتساوي في الحقيقة فذهب الى انه لا بد من احد الامرين اما كون اشتراك الوجود لفظيا لكون
الوجودات متساوية في اللوازم ثم قال واما تعجب الامام بان الفرق الذي بلغ في الفضل الى حيث
لا يستقل بالمفهومية والمحكومية لكونه امرا اضافيا وهو الكون في الاعيان كيف صار في حق الواجب

ذاته مستقلا بنفسه غنيا عن السبب فمدفوع بالاستقلال الكلي مستقلا فاولى بالنوع حيث صدر مثل هذا
الكلام من مثل ذلك الامام انتهى كلامه خرج المقاصد وتاثير الماهية من حيث هي هي في الوجود غير معقول
والنقض بالقائلين بالبطلان جواب عن اعتراض الامام على الدليل المشهور بالمنع والنقض اما المنع
فتقريره انا لا نم انه لو كان المؤثر في الوجود ذات الواجب يلزم تقدمها عليه بالوجود بان يكون
المؤثر في الوجود هو الماهية من حيث موجودة لم لا يجوز ان يكون تقدمها عليه لا بالوجود بان يكون
المؤثر في الوجود هو الماهية من حيث هي هي لا من حيث هي موجودة واما النقض فتقريره هو انه لو وجب
تقدم كل محتاج اليه على المحتاج بالوجود لزم تقدم ذاتيات الماهية عليها بالوجود وكذا تقدم الماهية
على لوازمها بالوجود وكذا تقدم الماهية الممكنة القابلة للوجود عليه بالوجود واللوازم باطلة
بالاتفاق وتقرير الجواب اما عن المنع فهو ان وجوب تقدم المؤثر في الوجود بالوجود مضروري غير قابل
المنع فلو كانت الماهية مؤثرة في الوجود لا يمكن من حيث هي مؤثرة في الوجود اعتبارها من حيث هي هي
بالضرورة فقوله غير معقول اشارة الى بطلانه بالضرورة وقوله والوجود اي في وجود نفسه الذي
هو صفة خارجية مع فلا شبهة في الضرورة التي ادعاها المصنف ان كون وجوب تقدم المؤثر في وجود
الشيء الخارجي بالوجود ضروري بلا شبهة ولا نزاع لاحد وما اورد عليه شارح المقاصد من انا لا نم
ان المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود بخلاف المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل
حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مبدء الوجود الغير فقد نبهه على ان فاسده بان التاثير
والايجاد متفرع على وجود المؤثر الموجد فان الايجاد فوق الوجود قطعا فلا يعقل تاثير الماهية
بلا وجودها لا في وجودها ولا في وجود غيرها واذا كان الوجود عين ذات الواجب كان هو
موجودا بذاته في حد ذاته ولا يتصور هناك سبب اصلا بخلاف ما اذا كان وجوده زائدا
على ذاته فان هناك اتصافا لذاته بوجوده فلا بد له من سبب قطعا واما عن النقض
بالذاتيات فهو ان الذاتي ليس محتاجا اليه في وجود الماهية بل في قوامها ولا يجب تقدم المؤثر
في القوام بالوجود بل يكفي تقدمها بالماهية كما عرفت وكذا عن النقض بلوازم الماهية فانه لا يجب تقدم

الماهية على اتصافها بالوجود كالمختار في موضعه ولعله سيأتي اشارة الله تعالى واشار المص الى الجواب عن
هذين التعليلين بقوله في الوجود يعني تأثير الماهية من حيث هي هي غير معقول في الوجود لا في غيره وتأثيره
الذاتي والماهية بالقياس الى ذي الذاتي هو لازم الماهية تأثير في غير الوجود واما التعقل بالقابل فان
قرر بان المقبول لا يجوز كونه مقبولا يتوقف على القابل فلو لزم كون الموقوف عليه متقدما بالوجود
لزم تقدم القابل للوجود عليه بالوجود فالجواب عنه ان ذلك ليس حاجة في الوجود بل في المقبولية
التي هي غير الوجود لا محالة فلا يلزم كون القابل متقدما بالوجود كيف وقابل الشيء مستفيد له والمستفيد
للشيء يجب عزله عنه بحيث لا يجوز عزله عنه لا يجوز عزله عنه ضرورة فالقابل للوجود يجب عزله عن
الوجود قبل حصول الوجود ومعطي الوجود يجب اتصافه بالوجود قبل اعطائه وذلك ظاهر وان تقرر
بان المقبول لكونه موجودا يتوقف على وجود القابل فالجواب عنه ان ذلك اي تقدم القابل بالوجود
على المقبول في الخارج انما يلزم حيث كان المقبول موجودا خارجيا والقابل قابلا له في الخارج والوجود ليس كذلك
لانه ليس صفة موجودة في الخارج بل هو من المعقولات العقلية كما سيأتي ولان القابل من حيث هو قابل يجب
ان يكون منفكا عن المقبول عاريا عنه كما عرفت والماهية اذا كانت في الخارج لا تكون منفكة عن الوجود لان
كون الماهية هو وجودها بالوجود الخارجي انما يقبله الماهية في العقل لكونها في العقل منفكة عن الوجود
الخارجي لا محالة فهناك يصفها العقل بالوجود الخارجي وكذا الوجود العقلي بل الوجود المطلق الاعم من
الخارجي والعقلي انما يقبله الماهية في العقل لكونها لا يكون بان في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في
العقل ايضا وجود عقلي لها بل بان العقل من شأنه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود
عدم اعتبار الشيء ليس باعتبار العدم وبالجملة فقابل الصفة العقلية انما يجب تقدمه عليها في الوجود
العقلي لا في الوجود الخارجي بخلاف القابل للصفة العقلية لان هذه الصفة وان كانت عقلية بمعنى
ان وجودها انما هو في العقل لكنها صفة خارجية بمعنى كون الخارج ظرفا لنفسها وان لم يكن ظرفا
لوجودها وقد عرفت الفرق بينهما فلا يجوز ان يقال ان فاعل مثل هذه الصفة لا يتقدم بها الا في العقل
وهذا معنى كلام المص في شرح الاشارات ان الماهية انما يكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط

ولا يكون

ولا يكون ان يكون فاعلة لصفة خارجية منه وجودها في العقل فقط فلا يرد عليه ما توهم التوجه ورد
عليه من ان الاتصاف اذا كان امرا عقليا يكون الصفة ايضا امرا عقليا فلو فرضنا الماهية فاعلة لتلك
الصفة لم يلزم كونها فاعلة لصفة خارجية بل انما يلزم كونها فاعلة لصفة عقلية فاين الفرق انتهى
فالفرق بحسب ما ذكرنا ان قابل الصفة العقلية قابل لوجودها لا لنفسها وفاعلها فاعل لنفسها لا لوجودها
هذا تنبيه اعلم انه على منتفى هذا الدليل هو الذي هدى اليه ارتسم على كون الوجود عين ذاته
ونصر بها بهم بما المص قدس سره في شرح الاشارات وغيره انما حقيقته تكاثر خاص من
الوجود فانه بذاته ممتاز عن سائر الوجودات بنفس ذاته ويكون مبدأ للكل وهو ايضا بنفس
ذاته تعالى ممتاز عن الماهيات بكونه وجودا خاصا خالصا وشيء من الماهيات فانه وجود اصلا لا
خاصا ولا اصلا فليس له تعالى ماهية وحقيقة يشاركه فيها شيء من الممكنات فلا يصح ان
ذاته يتركب من ما به المشاركة الذاتية مع غيره وحقيقته تعالى هو بسيط غير مركب لا من اجزاء خارجية
كما مر في الخاصة الاولى ولا من ماهية ووجود كما ثبت في الخاصة الثالثة ولا من اجزاء عقلية لعدم
اشتراك ذاته مع غيره فليس له جنس يحتاج الى فصل وايضا الاجزاء العقلية تحل الصفة في الوجود العقلي
ومتحدة في الوجود الخارجي وهو وجود الكل بحيث يحمل كل مركب من الاجزاء العقلية فوجوده غير وجوده
فليتدبر وقد سبق ان وجود الواجب عين ماهيته فلا يكون مركبا من الاجزاء العقلية ايضا وايضا
قد عرفت ان ماهيته هي وجوده وقد سبق ان الوجود بسيط غير مركب من الاجزاء مطلقا هذا فان قلت
قال الشيخ في الاشارات لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين او اشياء يحتاج الى واجب بها وكان الواحد
منها او كل واحد منها قبل الواجب الوجود ومقوما لواجب الوجود فواجب الوجود لا ينتظم في المعنى
ولا في الحكم وقال المص في شرحه يريد بالتركيب والانقسام عن الواجب الوجود على وجه كلي وسنفصل
ذلك في الفصول التالية لهذا الفصل والتركيب قد يكون من اجزاء يتقدم المركب كالعناصر للمركبات
وقد يكون من جزء اصل يتقدم المركب كخشبة السرير وجزء آخر يلحقه فيحصل المركب مع لحوقه
كصورة السرير ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدما على وجود السرير والانقسام قد يكون بحسب الكمية

كالفصل الى اجزائه المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كالجسم الى الهيولى والصورة وقد يكون بحسب الماهية
كالشيء الى الجنس والفصل فكل واحد من المركب والانقسام يقتضيان ان يكون ذات الشيء المركب او المنقسم غير
هو بحسب ما هو جزء له مما ليس هو به فان الجزء ليس هو به بالكل وتقرير ما في الكتاب ان ذات واجب الوجود
لو التأم من شيئين او اشياء ليس واحد منها واجب الوجود ثم حصل منها واجب الوجود كالمركب من
الضد او كان واجب الوجود ماهية اخرى غير الوجود الواجب لتصف تلك الماهية بوجوب الوجود فصارت
واجبة كالانسان المتصف بالوحدة الصائر بذلك واحدا كان الواحد من اجزائه سمي الماهية المذكورة
او كل واحد منها كالشيئين والاشياء المذكورة قبل واجبا بالوجود وتقريره الدهن فواجب الوجود لا ينقسم
في المعنى الى ماهية ووجوب وجود مثلا ولا في الكم الى اجزاء متشابهة انتهى وهذا الكلام صريح في انه الدليل
الذي ينفي الاجزاء مطلقا بل نفي الخاصة الثالثة ايضا فكيف حكمت سابقا بانه مختص بنفي التركيب عن
الاجزاء الخارجية وجعلت نفي الاجزاء العقلية من فروع الخاصة الثالثة قلت تعرض الشيخ من هذا الكلام
ان كل مركب من ماهية هو مركب فهو ذو ماهية ممكن ومحتاج في الجملة سواء كان حاجته في الوجود
في التقوم قصدا الى غاية التنزيه في الواجب الوجود وان لم يكن لنا اعلى الحاجة مطلقا بهذا ما لم تنته
الى الحاجة في الوجود ولذلك لم يكتف بهذا الاحتجاج وفصل في فصول الثالثة وفي مقام التفصيل
جميع اقسام التركيب بما ينفي الحاجة في الوجود بخلاف التركيب من الاجزاء العقلية فانه ابطله
بما ذكره وما يدل على ما ذكرنا من ان الغرض هنا هو نفي الامكان والحاجة في الماهية كلام المحقق
في الشرح حيث قال عن الامام بانه ان قيل لعل الماهية المركبة وان كانت ممكنة الا انها
لا اجزاء لها لكنها واجبة الاستغناء عن السبب الخارجي وذلك بان يكون اجزاؤه واجبة
ايضا بان الواجب من اجزاء ذلك المركب يمتنع ان يكون الا واحدا لبرهان التوحيد والباقي
يكون معلولا له وذلك الجزء يكون غير المركب فظهر ان هذه المسئلة مبنية على مسئلة
التوحيد ولذلك اخرها الشيخ عنها فقال الاقوال للخاصة كون المركب ممكنا في ذاته
وهو ليس بمبنى على مسئلة التوحيد هنا تحصيل المقام اذ يمكن ان يتهم فيقال ماهية الواجب

في وجوده وانيته على وجهين احدهما ان واجب الوجود ليس له حقيقة ووجود خاص قائم بها
بل المراد من الوجود الخاص به هو حقيقة على طريقة ما يقوله الاشرقي في الماهيات الممكنة بالقياس
الى الوجود مطلقا حاصله ان ذاته تغني عن الوجود على قياس ما يقولون ان تعينه نفس ذاته وان
هذا تعين ذاته وثانيهما ان ليس له ماهية وحقيقة وراء وجوده الخاص به بل ماهيته
وحقيقته عبارة عن وجود خاص قائم بذاته فعلى الاول يكون مفاد موجوديته هو مصداق حمل
موجود عليه انما هو كون ذاته بحيث ينتزع منها الوجود بذاتها اذ ذاته يترتب منها الحصة من
الوجود المطلق او الفرد منه ويكون هذا هو معنى كون وجوده نفس ذاته وعلى الثاني يكون موجوديته
ومصداق حمل موجود عليه انما هو كون ذاته فردا خاصا من الوجود قائما بذاته لا بماهيته فيكون
ذاته وجودا وموجودا باعتبارين ولعل هذا هو المراد بما ورد في احاديث اهل بيت العصمة عليهم السلام
من انه تعالى شيء لا كالاشياء وذلك كما يقولون في علم المجرد بذاته ان ذاته علم وعالم باعتبارين
اما كونه وجودا فظاهر لكونه فردا من الوجود حقيقة واما كونه موجودا فلكونه قائما بذاته لما
الوجود ضرورة ثبوت الشيء لنفسه اذا كان الشيء قائما بذاته لا بغيره يعني كونه غيرا فقد لزم انه كما
قالوا في صورة علم المجرد بذاته ان حقيقة العلم هو حضور مجرد عند مجرد قائم بذاته وذات المجرد
حاضرة عند ذاته يعني كونها غير غائبة عنه فهو باعتبار انه مجرد حاضر عند مجرد علم وباعتبار
انه مجرد حاضر عنده مجرد عالم ووجوب مغايرة الثابت لما ثبت له والحاضر لما حضر عنده بالذات
ثم في وضع اللغة على ان موافقة وضع اللغة غير لازمة في الحقائق العلمية واما اذا كان الوجود
ليس قائما بذاته بل بماهيته فلا يصدق ان ذاته ثابتة له بل الغير الذي هو تلك الماهية فلا يكون
وجودات الماهيات موجودة في الخارج مع كون الخارج ظرفا لانتفاء تلك الوجودات فهذا اشكال
الخارج ظرفا لانتفاء الوجودات لا لوجوداتها وهذا الوجه الثاني هو مراد الحكماء وهو المحقق
للوجوه الاول فلنقرر بهم به قال المحقق في شرح الاشارات حقيقة الواجب ليست هو الوجود
العام بل هي مجرد وجود الخاص به الحالي لسائر الوجودات لقيامه بذاته وقال ايضا الوجود

داخل في مفهوم ذات واجب الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل بل الوجود الخاص الذي هو مبدء
الاول لجميع الموجودات اذ ليس له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم مهيته هي انيته وقال
بهمنيار في التحصيل ليس يجب ان يكون الكون في الاعيان هو كون الشيء لكن الحق والبرهان اوجبا ان يكون
الكون في الاعيان مقيد بشيء ما وبعضه لا يتقيد بشيء وذلك لان الكون في الاعيان الذي لا سبب له
لو كان متعلقا بشيء كان ذلك الشيء سببا لذلك الكون وقد فرض انه لا سبب له وقال ايضا ان نسبة
الجميع اليه كنسبة قوة الشمس الى ما سواه الذي بسببه يتقيد كل شيء وهو مستغن عن غيره لو كان الفقر
قيام بذاته لكنه تغاير الاول بان الفقر يحتاج الى المؤثر والوجود الاول ليس له موضوع انتهى ناهيك
في ذلك كلام الشيخ المنقول من الالهيات الشفا من ان الاول لا ماهية له غير الانية وايضا اذا وجب
الوجود اذا كان نفس واجب الوجود الذي هو تاكد الوجود ذلك واجد اما الثاني اعني ان ذلك هو
المطابق للبرهان فلان كل شيء سوى نفس الكون لا يمكن ان ينفك عن الكون سواء كان منشأ الانتزاع
الكون بنفس ذاته او كان بامر زائد على ذاته الا ترى ان كونه بحيث ينتزع منه الكون بنفس ذاته كون
له سوى الكون المنتزع والذي يدل على ما ذكرنا صريحا كلام المص في شرح الاشارات حيث قال الكون
المهية هو وجودها او المهية لا تجرد عن الوجود ما لا في العقل لا بل يكون في العقل منفكة عن الوجود
فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شانه
ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار العدم انتهى فواجب الوجود
ان لم يكن نفس الكون بل كان بنفس ذاته منشأ لانتزاع الكون فهو لا ينفك في الخارج عن الكون الزائد
عليه في العقل بالمعنى المذكور فلا يكون وجوده عين ذاته بل زائدا على ذاته كما في الممكنات وهو ممتنع
بالبراهين المذكورة ولا يمنع في ذلك كونه بنفس ذاته منشأ لانتزاع الوجود لا بامر زائد فان ذلك
ليس معنى عينية الوجود بل هو عينية منشأ انتزاع الوجود هذا والى الوجه الاول ذهب كل من قال
بان للوجود فردا سوى الحصة ومع ذلك انتسب في هذه المسئلة الى الحكماء فهو في الحقيقة باول
عينية الوجود الى عينية منشأ انتزاع الوجود كما ذكرنا وسيد المدققين يذهب الى هذا المذهب لكن

لاشياء اخر يكون ذاتها الشيء واجب الوجود بكان نفس وجوب الوجود

لكن يجعل منشأ موجوديته اتحاد هويته مع مفهوم الموجود كما هو رأيه في صدق جميع المشتقات لا
كونها منشأ لانتزاع الوجود بنفس ذاتها وان كان الوجود انتزاعيا محضا عنده ايضا فهو بل عينية
الوجود الا في المهية الكلية عن الواجب وكون نفس الموجود اي هو ية متحدة مع مفهوم الموجود من دون
ان يكون بحيث تحلله العقل الى مهية والى مفهوم الوجود كما ان المراد من زيادة الوجود في الممكن هو كونه
بحيث تحلله العقل الى مهية والى مفهوم الوجود وبالجملة هو نيكون حقيقة الواجب فرد من افراد الوجود
وبالغ في انكار كون الوجود ذا فرد مطلق يجعلها فردا للوجود بما هو موجود مجرد من المهية ويجعل
موجوديته بالاتحاد مع مفهوم الموجود المطلق فهو يثبت له تعالى ذاتا مقابلة للوجود وينفي عنه المهية
المعقولة التي من شانها ان يلاحظها العقل مجردة عن الوجود والعدم وحيث اعترض عليه المحقق الدواني
بان مفهوم الوجود لا محالة مهية من المهيات اجاب بانه لا اشكال في ان الموجودات مهيات وعوارض وحيث
قال اليس الوجود نفس المهية ولا جزءها اراد بالمهية ما يقابل العوارض لا ما يقابلها وليس مفهوم الوجود
مهية الشيء من الموجودات خارجية كانت او ذهنية وحيث اعترض عليه بانه ان اراد بالموجود البحت مفهوم
الموجود المطلق فهو ظاهر البطلان وان اراد انه فرد من افراد هذا المفهوم فجميع المهيات الموجودة كذلك
مع ان يكون شيئا موجودا اذ الشيء الذي يصدق عليه هذا المفهوم مغاير لهذا المفهوم اجاب بان الكلام
في مفهوم الوجود ان الممكن الوجود ينفصله العقل الى سماء موجودة والى ارض موجودة والى غير ذلك وتجد
في الممكنات مهية ومفهوم الوجود ايضا والواجب لا يجري فيه هذا التفصيل ولا يجد العقل هناك
الا مفهوم الوجود البحت شيئا آخر في ان يكون مفهوم الموجود المطلق متحدا معه فبطلان الشق الاول
ثم ثم ما جرى فيه هذا التفصيل المذكور يمكن للعقل ان يجرده عن الوجود ويأخذ مهية بذاتها
من غير امر زائد عليها فلا يكون من هذه الحيثية موجودة ولا معدومة وكان وقوع كل منهما العلة
ولذلك ذهبوا الى ان كل ذي مهية فهو معلول وما لم يجر فيه التفصيل المذكور وهو الموجود
البحت لا يمكن تجريده عن الوجود فهو في ذاته يجب له الوجود فيكون واجبا بذاته ولا يكون معلولا
لا بذاته ولا بغيره ثم قال وبالجملة الوجود البحت عبارة عن موجود لا يمكن ان يحصل منه من المدارك

الا ما هو عرضي بالقياس اليه ولا يمكن ان يحصل منه في العقل ما هو عبارة عن الذات حتى اذا لاحظ العقل
ذلك الكلي في نفسه تجرد بحسب الاعتبار الذهني عاريا عن الوجود فيحكم بان الموجودية لاحقة سببها
موجود بالذات معقولة لا ان ذاته الموجود او الوجود ومن ثم قال الشيخ في تعليقاته انه سئل عن الشيء
انيته انه لا ماهية له فكل ما خطر بالبال فهو منزه عن ذلك وقال وكان العلامة المحقق الشارح للاشارات
يعني المصنف قدس سره لم يطلع على ما نقلناه من تعليقات الشيخ فحمل ما ذكره في الاشارات من ان ماهيته انيته
على ما يوهمه العبارة وبنى الكلام عليه ولهذا خالف كلامه كلام الشفاء في هذا المقام حيث صرح في الشفاء
بانه لا ماهية له وانه يتراءى من الاشارات ان له ماهية هي الانية انتهى واقول ان خبر ما ذكره
آنفا انه لو كان له ذات مغايرة للوجود من كان من شانها ان يعقل اولا كانت غير منفكة عن الوجود
الذي هو زائد عليها فيكون في ذلك محتاجة الى العلة وهذا اسنى كلام الشيخ فيما مر من ان كل ما له ماهية
سوى الانية فهو معلول اذ ظاهر انه لا فرق في ذلك لكون الماهية من شانها ان يحصل في العقل اولا كما
وهو صريح بان كل ما يمكن ان يحصل منه في مدارك من المدارك فهو عرضي بالنسبة اليه ولا شك في
انه يحصل من تلك الذات في العقل مفهوم الموجود فيكون مفهوم الموجود عرضيا بالقياس اليها وكل
عرضي معلول لعلة سواء كان معلولا للذات او لغيرها او بالجملة اذا كان الواجب ذات سوى الوجود فلا
امتناع في ان تجردها العقل عن الوجود بمجرد ان تلك الذات لا يمكن حصولها في العقل ضرورة ان تجريد
الشيء عن الشيء لا يتوقف على حصول شيء منهما في العقل بكنه ذاته فاذا لم يمتنع يلزم كون الواجب معلولا
فان قلت اذا كان زيادة شيء على شيء في العقل فقط ومعنى كون الزيادة في العقل هو ان للعقل ان يلاحظ
احدهما بكنه مفهومه بدون ملاحظة الآخر فيتوقف ذلك لا محالة على حصول كل منهما بكنهه في العقل
قلت كون الزيادة في العقل يتوقف على كون الشيء بحيث لو فرض حصول احدهما في العقل لامكن
انفكاكه عن ملاحظة الآخر لا على حصوله بالفعل ولا امكان حصوله ايضا فلو كان للواجب ذات سوى
الوجود لكانت لا محالة بحيث لو فرض حصولها في العقل لكان الحاصل منها غير الوجود اذ ذاته بهو معنى
كون الشيء له ذات سوى الوجود او بالجملة الوجود كما مر انما هو كون الذات وليس بذات واذا فرض كونه

قائما

قائما بنفسه لا بماهيته وذات غير نفسه ويكون ذاته هو عين الوجود وفرد لمفهوم الوجود ينبغي ان يعلم
ان حقيقة الواجب انما يمتنع حصولها في العقل لكونها عين حقيقة الواجب وحقيقة الوجود الخارجي
يمتنع حصولها في الذهن ولا لانقلاب الذهن خارجا وهذا الامتناع ليس مختصا بالواجب بل كل ما هو
فرد للوجود الخارجي سواء كان قائما بذاته او بماهيته يمتنع ان يحصل في الذهن لا انه ما كان الحكم
حقيقة وذاته غير وجوده وحقيقة الواجب عين وجوده اختص امتناع حصول الكنه الذي
هو الذات والحقيقة في العقل بالواجب دون الممكن فلو كان للواجب ذات سوى الوجود لم يمتنع
حصولها في العقل والحاصل ان الوجود الذي لا يمكن ان يحصل منه في العقل ما هو عبارة عن الذات
لا يمكن ان يكون غير الوجود لان كل ما هو غير الوجود من شانه ان يحصل في العقل ما هو عبارة عن الذات
والماهية القابلة للوجود بالضرورة ولما توهم المحالفة بين كون الواجب لا ماهية له وكون ماهيته انيته
مما لا ينبغي ان يقع من المحققين تتميم تحقيق لما هذا الذي ذكرنا كان بيان موجودية الواجب
الوجود وانه يكون فردا لمفهوم الوجود قائما بذاته واما موجودية الممكنات فبقيام افراد حقيقية للوجود
على الماهيات الممكنة قياما حقيقيا عقليا كما هو مذهب الحكماء لا بقيام حصص لاضافية التي هي اعتبارية
حاصلة من اضافة هذا المفهوم الانتزاعي الى ماهية ماهية عليها قياما اعتباريا على ما هو مذهب
المتكلمين وذلك ما عرفت من ان الماهية غير منفكة عن الوجود والكون في نفس الامر خارجا كان او ذهنا
سواء انتزع منها هذا المفهوم العام ولا يكون للماهية منشأ لانتزاع هذا المفهوم منها وان كان بالنسبة
انتسابها الى الجاعل وانتباطها اليه انتسابا وارتباطا صدوريا على ما هو اعتبار كثير من المحققين المتأخرين
المعنيين بالحكمة كان موجودية الواجب منزهة انما هي بكون ذاته منشأ لانتزاع هذا المفهوم بذاته
كما مر وذلك ما عرفت ايضا من ان كون الماهية بهذه الحقيقة هو المراد من الوجود الخاص المتاخر بالماهية
قياما عقليا حقيقيا فلا ضرورة داعية الى نفي كون الوجود ذا فرد حقيقي قائم بالماهية قياما حقيقيا
وجعل الوجود منحصرا في هذا المفهوم الذهني الانتزاعي المنحصر بالحصص الاضافية وجعل موجودية
الماهية بكونها منشأ لانتزاع هذا المفهوم لا بقيام ما هو فرد حقيقي له بها وقد عرفت بالفهم على ذلك

وهو ورود الاشكال المذكور سابقا على ما القول بكون الوجود ذا افراد حقيقية وقد اشرنا الى دفعه عند
شرح قول المصنف وتكثر بتكثر الموضوعات والتفصيل لكن ورود الاشكال كان من وجود تلك احدهما من حيث
ان الماهية اذا لم ينفك عن الوجود في الخارج فالوجود صفة خارجية وقيام الصفة الخارجية بالماهية يتوقف على
وجود الماهية قبل الصفة وهو ح في صفة الوجود ثانيها من حيث ان الوجود هو نفس تحقق الماهية لا انه
الماهية وح يلزم ان يكون امرا منضما الى الماهية فتوجد به وهو ايضا ح امر وثالثها من حيث ان عند المحققين
المجعول نفس الماهية لا الوجود ولا اتصاف الماهية بالوجود كما سياتي وح يلزم كون الوجود ايضا مجعول
عن الوجه الاول ما عرفت وهو ان قيام الصفة الخارجية انما يتوقف على وجود الموصوف ان كانت الصفة خارجية
اي موجودة في الخارج بمعنى كون الخارج ظرفا لوجودها لا اذا كانت خارجية بمعنى كون الخارج ظرفا لنفسها
انه لا ام انه يلزم كون الوجود ذا وجود حقيقي قائم بالماهية قياما حقيقيا ان يكون ما هو فرد له امرا
الى الماهية بل الماهية اذا صدرت عن الجاعل فكانت وكان كونها هو وجودها الا انه ليس كونها هو مجرد
ما ينتزعه العقل من المفهوم الذهني المشترك فان ذلك ليس مما لا ينفك عنه الماهية في الخارج لكونه نوع
بل الكون الذي لا ينفك الماهية عنه في الخارج هو كون خاص مقارن الماهية في الخارج وهو الذي بالاشياء
مختلف لا محالة باختلاف الماهيات لان تلك الانيات المختلفة مشتركة في هذا المفهوم الانتزاعي الذي هو اشتراك
المختلفة في مفهوم مرضي وهو كون معروض تلك الانيات الماهيات والعقل ما عرفت من ان للعقل ان يعتبر
الماهيات من غير اعتبار تلك الانية وعن الثالث هو ان المراد بكون المجعول هو الماهية هو نفي توهم ان يكون
الماهيات ثابتة في العدم بلا جعل ووجود ثم يصدر من الجاعل الوجود وانضمام الماهية بالوجود فاذا ارتفع
هذا التوهم فلا مضايقة في الذهاب الى جعل الوجود او الاتصاف بعد ان ينتقض ان لا ماهية قبل الجعل
هذا اول مذهب استاذنا الحكيم الالهي قدس سره في القول بجعل الوجود فانه يصرح بكون الوجود مجعولا
بالذات والماهية مجعولة بالعرض على عكس ما قوله القوم ويطابقه كلام المصنف في شرح الاشارات حيث قال
اذا صدر عن المبدء الاول شيء كان لذلك الشيء هوية مغايرة للاول بالضرورة ومفهوم كونه صادرا عن الاول
غير مفهوم كونه ذا هوية فاذن هذا المراد سقوطا لان احدهما الامر الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود

والثاني

والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالماهية فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان
المبدء الاول لم يفعل شيئا لم يكن ماهية اصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها
انتهى وهذا ليس كثير استبعاد فيه على ما حققنا مذهب القوم من تحقق الافراد الحقيقية للوجود على نحو
ما عرفته واما الاستبعاد فيه على القول بكون الوجود انتزاعيا محضا وذهنا صرفا وعن تحقيقنا مذهب
القوم ظهر ان المذهب المنسوب الى طائفة من المشائين كما ليس بمذهب القوم الا ان المتاخرين لم يأخذوا
على وجهه فردوه عليهم فلينبت في جميع ما حققناه تحقيق مرضي الاختلاف بين وجود ووجود
انما يكون على وجهين احدهما ان يكون وجودا قائما بذاته لا بماهيته ووجود آخر قائما بماهيته وثانيهما
ان يكون وجودا قائما بماهيته ووجود آخر قائما بماهية اخرى فيكون الوجودان مختلفين لاختلاف
الماهيتين ولا يمكن تحقق الاختلاف في الوجود القائم بذاته لا بماهيته بان يكون وجودان كل منهما قائم
بذاته من دون ماهية لان المغايرة في الوجود تابع للمغايرة في ذي الوجود وذو الوجود في الوجود القائم
بذاته انما هو نفس الوجود والمغايرة اعتبارية محضة كما عرفت فمغايرة ذي الوجودين هنا فرع على مغايرة
الوجودين فان تبع المغايرة ذي الوجودين لزم الدور وايضا المغايرة بين الشيئين اما بالمادة او بالموضوع
او تمام الماهية او بمعنى الماهية لان المغايرة بالعوارض فرع على المغايرة باصل هذه الوجوه الاربعة وحيث لا ماهية
ولا مادة ولا موضوع لا يتصور المغايرة ولا اختلاف اصلا وهذا معنى قولهم لا ميز ولا اختلاف في الوجود
ومحصله فيتحفظ بهذا التحقيق فان بذلك يندفع الشبهة المشهورة المنسوبة الى ابن كمونة كما سيأتي
الله تعالى اشارة عرفانية اعلم ان ما انتقلناه من بعضهم سابقا في توجيه كلام الصوفية في وحدة
الوجود مما يناسب مذهب الحكماء على ما حققناه من تحقق الحقائق المختلفة للوجود فانه اذا كان
حقائق مختلفة متحققة يمكن ان يتعلق بكون تلك الحقائق غير مختلفة تمام الحقيقة بل بالشدة والضعف
فيكون الوجود حقيقة واحدة متفاوتة في الظاهر التي هي الماهيات بحسب الشدة والضعف والكمال
والنقص ولما كانت الوجودات المتفاوتة قائمة بالماهيات متعينة بتعينها لم يلزم ان يكون اختلافها
في نفس حقيقة الوجود ليلزم التشكيك في الذاتي بل في تعيناتها التابعة للماهيات المختلفة وهذا

فالحقيقة اختلاف في ظهورات الوجود كثرة وقلة بل ما كان اختلاف الوجودات كما عرفت تبعا
لاختلاف الماهيات فمع قطع النظر عن الماهيات لا اختلاف في حقيقة الوجود من حيث هي اصلا فيكون
الفرق بين المذهب الصوفية ومذهب الحكماء ان الحكماء يجعلون الواجبية مرتبة واحدة هي تلك
الحقيقة بشرط ان لا يتعين بشيء من الماهيات فيكون الحقيقة وجودية واجبية اذا اعتبرت من حيث
هي مقطوعة النظر عن التعين وممكنة باعتبار اخذها بشرط التعين فيكون الممكنات في الحقيقة هي
التعينات والواجب هو الحقيقة المطلقة فلا يلزم تعدد وتكثر فيما هو واجب ولا كون شيء من
الممكنات فرد الواجب ولا حاجة الى ان يقال ان تلك الحقيقة غير متعينة في حد ذاتها كالكلي
الطبيعي وانها متعينة بتعين لا ينافي شيئا من التعينات كما ان تكثره ليس بتكثيره عليه ما اشرنا اليه
سابقا بل هي متعينة بنفس ذاتها وهذا التعين ينافي جميع التعينات حيث يمتنع ان يؤثر فيها شيء من
التعينات ويتاثر بها متاثرة تاثير كمتاثرة العوارض المشخصة للماهيات واما المتاثرة التي للتعينات
منها هي متاثرة تاثير واستعمال منها كمتاثرة المعلول للعلة لا الى ان يتاثر ان ذلك طرد ورده
طرد العقل الا ان يراد العقول العامية الوهمية فيكون اكثر المسائل العقلية كذلك وهذا التوجيه
انما هو على مطابقة ظاهر قولهم ان الوجود مع كونه عين الواجب وغير قابل التجزي ولا انقسام فانه انبسط
على جميع الموجودات وظهر فلا يخلو عنه شيء من الاشياء بل هو حقيقتها وعينها واما اشارات
وتعددات بتقييدات وتعينات اعتبارية وتمثل ان ذلك اشتباه لا حاجة الى ذكرها وقد يوجه بحيث
لا يلزم القول بالاعتبار او مخالطة مع التعينات لعدم امكان عروض الوجود الذي هو الواجب
القائم بذاته لشيء من الماهيات والدليل على كون الوجود هو الواجب ان كل مفهوم سائر الوجود حقيقة
كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيه قطعا
وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم سائر للوجود
فهو في كونه موجودا في نفس الامر محتاج الى غيره الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجودا
الى غيره فهو ممكن لان الامكان هو الاحتياج في كونه موجودا الى غيره سواء كان ذلك الغير موجدا له

او وجوده

او وجوده له فكل مفهوم سائر الوجود ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من المفهومات الانتزاعية
بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا يكون الا الوجود الذي هو موجود
بذاته ويستغني في كونه موجودا عن غيره ذاته وان كان المتبادر من لفظ الوجود بحسب الحقيقة قائما به الوجود
فان المتبع هو ما ادى اليه البرهان لا غير ما وجب كون الواجب جزئيا حقيقيا امتنع ان يكون ذاته
قائما بذاته وجب ان يكون الوجود ايضا لكونه هو الواجب كذلك فلا يكون الوجود مفهوما كليا ليكون له
افراد فهو جزئي حقيقي ليس فيه امكان تعدد ولا انقسام وقائم بذاته منزه عن كونه عارضا للشيء
فيكون الواجب هو الوجود المطلق اي المجرد عن التقييد بغيره ولا انضمام اليه وعلى هذا لا يتوجه
الوجود الماهيات الممكنة فليس معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود القائم
بذاته وتلك النسبة على وجوه مختلفة وانما يتشتت تعذر الاطلاع على ماهياتها فالوجود كلي وان كان
الوجود جزئيا حقيقيا كما ذكره محقق الدين الخصم الماذكره بعض محققي متاخريهم وانه قال ولا يبعد
الا الرسخون في العلم وتبعه المحقق الدواني في اختيار هذا التوجيه ونسبه الى ذوق المتالهين وهو انما
يناسب مذهب المتكلمين القائلين بكون الوجود ذا افراد حقيقية لا يخفى ولا يجري ان هذا التوجيه
لا يسر ولا يغني من جوع فان كون الوجود موجودا بذاته ومستغنيا في كونه موجودا عن غيره ذاته انما
يسلم في الوجود القائم بذاته وهو الذي لا يمكن ان يكون قائما بماهية من الماهيات ولا شبهة في كونه
واجب الوجود فمن اين يلزم انه لا يكون وجود غير ذلك قائما بالماهيات الممكنة وان يكون كل حقيقة وجودية
قائمة بذاتها وما ذكر من وجوب كون الوجود جزئيا حقيقيا انما هو في حقيقة وجودية قائمة بذاتها
فمن اين ان مفهوم الوجود الذي هو الكون في الاعيان ليس بكلي وليس له افراد حقيقية بعضها قائم
بذاته وبعضها قائم بالماهيات الممكنة فان بنى ذلك على ما بنى عليه مذهب المتكلمين من وجود الاشكال
المذكور فخروجه الدفع ايضا قد عرفت مع ان الكلام في هذا البيان المنقول وانه كيف يدل على ذلك المطلب
وانما اثبتنا في هذه المسئلة بهذا التطويل الذي لم يكن عنه من بد لكونها اهم اصول واعظم مسائل
التوحيد **المسئلة الثامنة والعشرون** في ان الوجود المطلق ليست بصفة عينية بمعنى كونها

موجودة في الخارج بل هي صفة عقلية موجودة في العقل فقط واليه اشار المص بقوله والوجود اي
المطلق من المحمولات العقلية فاشار بقوله من المحمولات الى انه صفة العقلية وليست بذات وبقوله
العقلية الى انه كونها عينية كالسواد والبياض وقوله لامتناع استغنائه عن المحل بيان للدعوى
الاولى وذلك لان مفهوم الوجود المطلق المشترك فيه مفهوم مصدري ليس من شانه القيام
بذاته ولا استغناء عن المحل وهو ظاهر اقوله وحصوله فيه بيان للدعوى الثانية اي ولا شك
حصول الوجود في المحل حصولا خارجيا او في الخارج فانه من لوازم الماهية او احد ذلك لما مر
من لزوم كون الماهية متقدمة في الوجود على الوجود المسئلة التاسعة والعشرون في ان الوجود
من المعقولات الثانية والغرض منها هو التعريج بهذا الحكم ولا يتم الا من المسئلة السابقة وكذا
الغرض عن عده من المعقولات الثانية فان كون الشيء معقولا ثانيا من احوال الوجود فقال وهو اي
الوجود المطلق من المعقولات الثانية وقد عرفت المراد من المعقولات الثانية ههنا وان يكون الشيء مع كونه
من العوارض العقلية بما ليس له ما يحاذي به في الخارج والوجود كذلك لانه من المحمولات العقلية كما مر
وليس في الخارج امر يطابقه والوجود الخاص المقوم للماهية في الخارج فهو وان كان لكونه فردا للوجود
المطلق ما يطابقه لكنه باعتبار كونه وجودا موجودا في الخارج وليس الخارج ظرفا لوجوده بل المتصف بكونه
موجودا في الخارج بهذا المعنى هو اعتبار كونه ماهية وقد عرفت ان المراد من كون الشيء له ما يطابقه في
الخارج ان يكون ما يطابقه موجودا في الخارج بالمعنى المذكور ههنا في الوجودات القائمة بالماهيات واما
الوجود القائم بذاته فقد عرفت انه وجود باعتبار وموجود باعتبار فهو باعتبار كونه وجودا
فرد للوجود المطلق ومطابق له لكنه ليس بهذا الاعتبار موجودا في الخارج بالمعنى المذكور بل الموجود
في الخارج بهذا المعنى هو الاعتبار الآخر اعني اعتبار كونه قائما بذاته وايضا لا يمكن ان يعتبر فيما يطابقه
كونه فردا بالذات للمفهوم بان يكون المفهوم ذاتيا له لا عرضيا وقد مر ان مفهوم الوجود
المطلق عرضي لافراده التي هي الوجودات الخاصة فلا اشكال اصلا وكذا اي من المعقولات الثانية
العدم وجهاتها اي جهات الوجود والعدم يعني الوجوب والامكان والامتناع لما مر من كونها اعتبارية

فليس

فليس شيء منها ما يطابقه في الخارج وكذا الماهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية
والفصلية والنوعية فان كلا واحد من المذكورات معدود من المعقولات الثانية والمراد بالماهية
كون الشيء ما هو هو اي لشيء آخر مثل الحيوان الناطق للانسان فكون الحيوان الناطق ماهية للانسان امر
يعرض الحيوان الناطق اذا حصل في العقل وليس له ما يطابقه في الخارج فان ما في الخارج هو الحيوان
الناطق لا كونه ما هو هو للانسان وكذا الكلية والجزئية انما يعرضان المفهوم في العقل بالقياس
الى امور آخر باعتبار صدقه عليها وعدمه وليس لهما ما يطابقانه في الخارج اذ ليس فيه موجود هو كليته
او جزئيته والفرق بين الكلية والجزئية ان الاتصاف بالكلية ايضا انما هو في العقل بخلاف الاتصاف
بالجزئية فان زيدا مثلا في الخارج مع كونه كلا الوصفين عقليين فالسر في ذلك هو ان مناط الجزئية
انما هو الخصوصية بالعوارض المشخصة وهي يكون في الخارج ومناط الكلية هو التجرد عنها وهو لا
يكون الا في العقل فتدبر وكذا الذاتية واخواتها اعني كون الشيء ذاتيا لشيء آخر او عرضيا له
جنسا له او فصلا له او نوعا له فان جميع ذلك امور عقلية ليس لها ما يطابقها في الخارج كما لا
يخفى وقد مر تحقيق المراد من المعقول الثاني سابقا فلنرجع الى هذا ان احتيج اليه المسئلة
الثلثون في مباحث واحكام متعلقة بالوجود والعدم باعتبار حصولهما في الذهن واعتبار العقل
اياهما فاشار اليه بقوله والعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض والحكم بالتناقض بين
النقيضين متوقف على تصور النقيضين فيتصف العقل بصور النقيضين وصورتا النقيضين
نقيضان لكون الحاصل في الذهن حقائق الاشياء على التحقيق فيلزم اجتماع النقيضين وهو كذلك
لا استحالة فيه لكون ذلك بحسب الوجود الغير الاصيل والمستحيل انما هو اجتماعهما بحسب الوجود
الاصيل كما مر وان اتصاف الذهن بصورة الحرارة ليس اتصافه بالحرارة مع كون صورة الحرارة
هي حقيقتها وكذلك للعقل ان يتصور عدم جميع الاشياء حتى عدم نفسه فيلزم اتصاف العقل
بالوجود والعدم معا لكن الوجود اصيل والعدم ضلي فان العدم ايضا يكون اصيلا وضليا
ولا استحالة في اجتماع الوجود الاصيل والعدم الضلي كما لا استحالة في اجتماع العدم الاصيلي والوجود

الظلي وذلك لعدم كونهما متناقضين وحتى عدم العدم اي رفع العدم المطلق فيكون المراد من
تصور الرفع هو التصور المطلق المحقق في ضمن التصديق اما ان المراد من العدم هو المعدوم فلانه
الذي يلزم من كونه موجودا في العقل اجتماع النقيضين ويحتاج الى الدفع كما ذكرنا الا العدم وايضا
هو القسيم للثابت والمختص بكون يكون صحة الحكم عليه من حيث انه متصور بلا تناقض لا العدم اذ
لا فرق بين العدم وساير المفهومات في صحة الحكم وفي انه لا يتوهم من الحكم عليه تناقض يحتاج الى
الدفع واما ان المراد هو المعدوم مطلقا فانه لا شايبة في تصور العقل المعدوم المعدوم من وجه
لينبه عليه بان يمثل العدم العقلي المعدوم المطلق في الذهن فيصير موجودا ذهنيا فان التمثيل في
العقل هو الوجود الذهني وانما قال ذلك لان الرفع فرع الوجود ويرفعه اي ذلك التمثيل في الذهن الذي
هو الوجود الذهني بان يلزم ذلك التمثيل غير متصف بهذا التمثيل ايضا فيكون ذلك التمثيل ثابتا باعتبار
ممثلا في الذهن وغير ثابت باعتبار فرض عدم اتصافه بهذا التمثيل ايضا وهذا معنى قوله وهو ثابت
باعتبار فيه او الثابت باعتبار وقوله وبعض الحكم اشارة الى الجواب عن الشبهة المشهورة وهي انهم حكموا
بان الحكم مطلقا سواء كان ايجابا او سلبا يستدعي تصور المحكوم عليه ويلزم من هذا ان المعدوم مطلقا
يمتنع عليه الحكم لامتنع تصوره والا لم يكن مسدوما مطلقا وان هذا حكم بالامتناع عليه مفروضه هذا
القضية وهو المعدوم المطلق قد حكم عليه بانه لا يكون الحكم عليه فهو موجود بهذا الحكم عليه
وبنقيضها الذي هو عدم صحة الحكم عليه فيلزم اجتماع النقيضين وتقرير الجواب انه انما يصح الحكم
على المعدوم المطلق في قولهم كل معدوم يمتنع الحكم عليه من حيث انه متصور ومتمثل في الذهن ولا تناقض
لان موضوع هذه القضية ذو جهتين احديهما كونه متمثلا في الذهن موجودا فيه بالفعل وبهذه الجهة
صار محكوما عليه بهذا الحكم والاخرى كونه معدوما مطلقا بالفعل بالنظر وبهذه الجهة يسري الحكم
بامتناع الحكم عليه فلا يلزم اتصافه بالنقيضين من جهة واحدة بل من جهتين ولا ينافي الذاتية فان
الموضوع في الحقيقة اثنان احدهما الوجود والاخر معروض والحاصل ان معنى قولنا المعدوم المطلق يمتنع
الحكم عليه ان هذا المثل في الذهن لو لم يكن متمثلا فيه لامتنع الحكم عليه فلا اشكال اصلا وفي بعض

الشرح بدل هذا الترديد قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت ولا منتفي ولا مال واحد
وتقريبه بان المحكوم عليه في هذه القضية انما هو مفهوم المعدوم المطلق وهو ليس بمعدوم بل
موجود في الذهن وكل من الحيثيات مما يمتنع عليه الحكم انما هو افراد هذا المفهوم ويسري الحكم بامتناع
الحكم اليها من كونها غير موجودة اصلا لكونها متحدة في المفهوم الموجود في الذهن وهذا بناء على
كون الحكم في القضايا المحصورة على المفهوم لانه هو الموجود في الذهن حقيقة دون الافراد لكن
يسري منه الحكم اليها على مذهب القدماء والمحققين كما قيل ويرد على هذا الجواب ان الذهن اذا كان
متحدا مع المفهوم الموجود في الذهن كان هو ايضا موجودا فيه بهذا الاعتبار فلم يكن معدوما مطلقا
فليتدبر لئلا يتوهم وروده على ما قررنا ولهذا اي ولان العقل ان يتصور عدم جميع الاشياء ينقسم
الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتقابل مع استدعاء ذلك تصور ما ليس
بثابت في الذهن المستلزم لثبوته في الذهن بالضرورة لكن لا محذور فيه لما عرفت وفي بعض النسخ
ولهذا القسم الموجود اي في الذهن ذا مال واحد وهو لا يستدعي الهوية لكل من المتمايزين وفرض
هوية لكان حكمها حكم الثابت جواب دخل مقدر تقديره ان الحكم بالامتياز يستدعي ان يكون لكل
من المتمايزين هوية في العقل ويلزم ان يكون ما ليس بثابت في الذهن هوية فيه وهو مجمع بالضرورة
وتقرير الجواب منع ذلك الا ترى ان العقل يحكم بامتياز اللاهوتية عن اللاهوتية هوية ولو سلم
وفرض ان يكون ما ليس بثابت هوية كان حكم اللاهوتية حكم الثابت فكما يمكن ان يكون امرا ثابتا باعتبار
غير ثابت باعتبار كما مر كذلك يمكن ان يكون له هوية باعتبار ولا يكون له هوية باعتبار بلا تحذور
فاذا حكم الذهن على الامور الخارجية مثلها يعني اذا كانت القضية خارجية او حقيقية بان يكون
الحكم فيها باتحاد الطرفين في الخارج اما محققا او مقدرا فلنوح يكون الطرفان
كلاهما موجودين في الخارج كذلك اما بالذات كما في جزئيات مثل الانسان حيوان او بالعرض كما
في جزئيات مثل الجسم ابيض وزيد اعمى لا مثل الانسان ممكن لان الحكم فيه على الموضوع الذهني
بالوجود الذهني لا منشاء اتحادهما في الذهن وان اتفق ان يكون للموضوع وجود في الخارج

وجب التطابق بين النسبة الحكمية والنسبة الخارجية والمراد بكون النسبة خارجية ان يكون الخارج
طرفا لنفس النسبة لا لوجودها في صحة الحكم والا فلا يكون صحته باعتبار مطابقته لما في نفس
الامر اي وان لم يكن من الامور الخارجية بان لم يكن الحكم بالاتحاد في الخارج كما مر بل كان الحكم باتحاد الطرفين
في الذهن ويكون القضية لا محالة ذهنية والحكم على الامور الذهنية بالامور الذهنية والطرفان
موجودين في الذهن وان كان الامر او كليهما موجودا في الخارج ايضا كما عرفت فلا يجب في صحة المطابقة
لما في الخارج بل يكون صحته باعتبار مطابقته لما في نفس الامر واما نفس الامر فمعناها نفس الشيء في حد ذاته
على ان يكون المراد بالامر هو الشيء نفسه فمعنى كون الشيء موجودا في نفس الامر هو كونه موجودا في حد ذاته
والمراد من كونه موجودا في حد ذاته هو كونه موجودا مع قطع النظر عن فرض الفارض واعتباره الحيثية سواء
كان ذلك الوجود في الخارج او في الذهن فان كون الوجود في الذهن لا يستلزم ان يكون لفرض الفارض
فان نفس الامر اعم من الخارج مطلقا ومن الذهن من وجه اذ كل ما في الخارج فهو في نفس الامر واما ما هو في الذهن
ما هو مجرد فرض الفارض لا يكون وجوده الخمسة وليس جميع ما هو في الذهن دون الخارج فهو مجرد فرض
الفارض اذ منه ما ليس بفرض فارض كحقيقة الحيوان مثلا وبين الخارج والذهن عموم من وجه وان
النسبة الواجب خلافا لا يمكن ان يحصل في ذهن من الاذهان ولما كان الحكم هو انتزاع الذهن نسبة
بين الشيئين هي اتحادهما في الوجود على ما هو المراد من الحمل الاتي سواء كان الوجود خارجيا او ذهنيا
فهو اعني الحكم حكاية واخبار عن نسبة واقعة هي المحكي عنها وهي خارجية لا عنه من الحكاية سواء كان
خارجية او ذهنية وهذا هو المراد من قولهم ان الصدق هو مطابقة النسبة الذهنية
للنسبة الخارجية والا فالنسبة مطلقا ليست الا ذهنية فهذه النسبة الخارجية بهذا المعنى منسوبة
الى النسبة الخارجية والنسبة الذهنية والمراد بالخارج ههنا هو خارج الذهن والنسبة الخارجية
بهذا المعنى هي المقابلة للنسبة النفس الامرية في كلام المص وهي بالمعنى الاول هي نفس النسبة النفس
الامرية التي هي اعم النسبة الخارجية بالمعنى الثاني مطلقا ومن النسبة الذهنية من وجه فتامل حق
التامل حتى يظهر لك كيفية التفصي عن الاشكال الذي يورد هنا في مطابقة النسبة الذهنية

للنسبة

للنسبة النفس الامرية المحققة في ضمن النسبة الذهنية لوجوب كون المطابق مغايرا للمطابق
وقد مر سابقا وتوضيحه ان النسبة الذهنية التي هي الحكم بمعنى الايقاع وفرض الفارض بالفعل
مغايرة لنفسها من حيث هي بحيث لو لم يوقعها ويفرضها بالفعل لكانت من شانها ذلك كما في
زوجية الاربعة مثلا فان الاربعة في حد ذاتها بحيث لو اعتبرها معتبر بحكم بزوجيتها
بخلاف زوجية الخمسة فان الخمسة ليست بهذه الحيثية في حد ذاتها بل تعود مرتبة تقرر
الماهية سابقة على تقرر الوجود مطلقا كما مر فاذا قلنا الاربعة زوجا سبق على كون الاربعة
زوجا في حد ذاتها الا ترى انه يصح ان يقول انما حكمت بكون الاربعة زوجا لان الاربعة في حد
ذاتها زوج وليس حال الزوجية بالقياس الى الخمسة كذلك هذا واما ما يقال من ان نفس الامر
هو العقل الفعال وكل حكم مطابق لما فيه فهو صادق وكل ما ليس كذلك فهو كاذب فقال المحقق
الشريف فيه ان هذه العبارة لا دلالة لها على هذا المعنى الا على وجه بعيد وهو ان يجعل الامر
فيها في مقابلة الخلق ويراد به عالم المجردات وايضا يتمزج وصف الاحكام الثابتة في العقل
الفعال بالصدق والمطابقة لنفس الامر وقد يعترض ايضا بان ما ذكروه من ارتسام صور
المعقولات في جوهر مجرد وهو خزانة للنفس الناطقة واستدلوا عليه بالفرق بين حالتي
الذهول والنسيان جار في احكام الكاذبة فيجب ارتسامها فيه ايضا وح فلو كان المطابق
لما ارتسم فيه صادق في نفس الامر لكانت تلك الكواذب صادقة في نفس الامر انتهى واجاب
المحقق الدواني عن الاعتراض الاول بان المطابقة لا يستدعي المغايرة بالذات والاعتبارية كما مر محققة
وايضا المفهوم من كلام ارسطاطاليس في اثولوجيا علم المبادي اجل من ان يوصف بالصدق
وانما هو الحق بمعنى انه الواقع لا المطابق للواقع وعن الثاني بان المطابق لما ارتسم فيه من حيث
تصديقه به صادق وتلك الكواذب وان كانت مرتسمة فيه من حيث الحفظ لكن يجوز ان
لا يكون مصدقا بها فان الحافظ لا يلزم ان يكون مذعنا بما يحفظ فيجوز ان يكون العقل الفعال
شانه مع الصوادق الحفظ والتصديق ومع الكواذب الحفظ فقط يكون عالما به من حيث التصور

لا من حيث التصديق وقيل عليه انه يكون العقل الفعال الخزانة لمتعلق التصديق لا نفس التصديق
فلم يحفظ التصديق بالكواذب ولا يظهر الفرق بين الغفلة والنسيان فيه والاظهر ان يختار ان الفعال
الفعال خزانة العلوم والادراج من كونه خزانة للتصديق بالكواذب فيه لا ارتسام نفس التصديق
بها فلا يلزم كونه مصدقا بالكواذب متصفا بالتصديق بها لان مدار الاتصاف على حصول الصفة
الموصوف بنفسها لا بصورتها هذا الفرق هذا غير قوله لا يمكن تصور الكواذب هو انه لا يجب في
صحة النسبة الذهنية التي هي الحكم بالاتحاد في الوجود الذهني المطابقة لما في نفس الامر لانه لم يجب لكان
كل نسبة ذهنية صحيحة صادقة والتالي بطلان بيان الاشرطة متصورة كاذبة لا محالة كما في قولك
الخمسة زوج وهي نفس النسبة التي هي مجرد الحكاية وهي بمجرد فرض الفارض وليست هناك نسبة يحكى
عنها مطابقة لها لا في الخارج ولا في الذهن فالمراد من التصور هو المطلق المتحقق في ضمن الحكم

ارتسام صور التصديق بالكواذب غير

المسئلة الاحدى والثلاثون

فيما يتعلق بالحمل والتمهيد ذلك قال ثم الوجود والعدم قد يحملان
وقد يربط بهما الحمل ولا فقد مر ذلك في اول بحث مواد الثلث ثم قال والحمل اي الايجابي يستدعي
اتحاد الطرفين من وجه اي ذاتا وجودا وتغايرهما من وجه اي مفهوما فمعنى الحمل المفيد هو ان
المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا اما وجوب الاتحاد من وجه ما فلان معنى الحمل ذلك واما ان ذلك الوجه
هو الوجود والذات دون المفهوم فلانه لو لا ذلك لم يكن الحمل مفيدا بل كان حملا للشيء على نفسه ولذلك
تعريف الحمل مطلقا قبل الحمل هو الحكم باتحاد المتغايرين مطلقا سواء كان بحسب المفهوم او بحسب الاشتقاق
وقد يقال الحمل هو الاتحاد وهو يقتضي اثنينية ما ووحدة ما اذ لو كان الوحدة الحقة لم يقتض الحمل
او الكثرة الحقة لم يصدق وكان الوحدة على جهات شتى كالنوعية والجنسية وغير ذلك فكذلك
الحمل الا ان المشتهر افراده هو الحكم بالاتحاد في الوجود ولذلك قد يخص البحث به ويفسر الحمل بالاتحاد
في الوجود ثم الاتحاد في الوجود اما ان يكون بالحقيقة كالحمل الموجودين بالحقيقة كحمل الذاتيات على الموجودات
او يكون الوجود بالحقيقة احدهما والاخر موجودا بالعرض كما في حمل العرضيات عليها وجهة الاتحاد

قد يكون

قد يكون احدهما وقد يكون ثالثا يعني ان ما به الاتحاد وهو الذات على ما صدق عليه المفهومان
قد يكون عين احدهما اي يكون احد المفهومين تمام حقيقة ما صدق عليه سواء كان موضوعا
كقولنا الانسان كاتب او محمولا كقولنا الكاتب انسان وقد لا يكون ثالثا اي لا يكون احد المفهومين
بل مفهوم ثالث تمام حقيقة ما صدق كقولنا ضاحك فان شيئا من مفهومي الكاتب والضاحك
ليس تمام حقيقة ما صدق عليه اعني زيدا مثلا بل انما حقيقته مفهوم الانسان والتغاير لا
يستدعي قيام احدهما بالاخر ولا اعتبار عدم القائم والقيام لو استدعاه جواب شك يورد على
الحمل الايجابي تقريره ان الحمل ح والا وجب التغاير ليفيد واذا وجب وجبان يكون احدهما
قائما بالاخر اذ مع التغاير لو لا لم يكن بينهما مناسبة بل كان كل منهما اجنبيا عن الاخر كالبين الاسود
والردي بخلاف البياض والردي فلولا القيام لم يكن حمل احدهما عليه اولى من حمل الاخر عليه
واذا وجب قيام احدهما بالاخر فالاخر يجب ان لا يتصف به في نفسه والا اجتمع المثلان فيلزم
قيام الشيء بما ليس بمتصف به وهو جمع للنقيضين فان قيل بيان اشتراط الحمل بتحمل على الحمل
لا صحة فيلزم ابطال الشيء بنفسه اجيب بان له ان نقول اما ان يكون الحمل صحيحا او لا
الثاني نفس المطلوب فلا حاجة الى بيانه وعلى الاول يتم البيان ويلزم بطلان الحمل وما يلزم
بطلانه على تقدير صحته فهو باطل قطعا ولا يرد عليه انه يلزم ح بطلان ما ادعاه وهو
قوله الحمل محال لانه فرضه ابطال الحمل الايجابي ودعاه دعواه تسليب الصحة عن الحمل على ان له ان
يقول عند ما الزامية لكم وهذا ايضا الزامي لكم فيلزم لكم الاعتراف بفساد الحمل وتقرير الجواب
منع استدعاء الحمل القيام مطلقا لصحة قولنا كل انسان ناطق مع عدم تصور القيام بين الكل
والجزء والاجنبية انما يلزم لو لم يكن مع عدم القيام اتحاد بالذات ولو سلم فلا نم استدعاء الاعتبار
عدم ما هو قائم في قيامه بالاخر بل الذي يستدعيه لئلا يلزم اجتماع المتلازمين هو عدم التنافي
وهو اعم من اعتبار عدمه ليلزم اجتماع النقيضين واثبات الوجود للمهية لا يستدعي وجودها
قبل وجودها جواب شك يورد على حمل الوجود على المهية ايجابا تقريره اثبات الوجود للمهية

يقتضي ثبوت الوجود لها ليصح الحمل ولا يكون ثابتا للمهية المعدومة لاجتماع النقيضين فيكون
ثابتا للمهية الموجودة فيلزم وجودها قبل وجودها والجواب ان الوجود لا يثبت للمهية المعدومة
ولا للمهية الموجودة بل للمهية من حيث هي وقد مر بيان ذلك فلا يلزم اجتماع النقيضين ولا وجود
المهية قبل وجودها فان قيل ثبوت الشيء للشيء اذا كان فرع ثبوت مثبت له يلزم من ثبوت الوجود
للمهية وجود المهية قبل ثبوت الوجود لها فيلزم وجودها قبل وجودها الا محالة غاية ما في الباب انه
اذا كان المثبت له هو المهية من حيث هي وكان الوجود غير موجود في الخارج لا يلزم اشكال في اثبات الوجود
الخارجي للمهية لكون الوجود كالسابق ذهنيا او للسبق خارجيا لكن الاشكال في اثبات الوجود الذهني
بل الظاهر انه بحاله فيلزم كون المهية موجودة بالوجود الذهني وكذا موجودة بالوجود المطلق قبل ان
يكون موجودة بالوجود المطلق ولا يخفى استحالته ومع قطع النظر عن استحالته كيف يصح قوله
اثبات الوجود للمهية كلا يستدعي وجودها قبل وجودها قلنا نعم هذه شبهة قد ذكرها المحقق الدواني
لاجلها قاعدة الفرعية التي قد تلقتها الجمهور بالقبول وادعوا كونها ضرورية جدا لا مرية فيها وذهب
الى ان ثبوت الشيء للشيء لا يجب تاخره عن ثبوته في نفسه وان استلزم ثبوته في نفسه او كان عين ثبوته
في نفسه وحمل كلام المص فيه مرموزا وهو ما اشار اليه واستشهد بكلام الشيخ في التعليقات من قوله
وجود الاعراض في انفسها هو وجودها في موضوعاتها سوى ان عرض الذي هو الوجود لما كان محتاجا
لها احتاجت الى الوجود حتى يكون موجودة واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا الى آخره
ان قال ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود وجودا كما يكون للبياض
وجود بل بمعنى ان وجوده في موضوعه هو نفس وجود موضوعه ووجود غيره من الاعراض وجوده
في موضوعه وجود ذلك قوله اذا سئل هل الوجود موجود او ليس بموجود فالجواب انه موجود
بمعنى ان للوجود حقيقة انه موجود فان الوجود هو الوجودية فان الوجود الذي للجسم هو
موجودية الجسم لا كمال البياض والجسم في كونه ابيض لان الابيض لا يكون فيه البياض والجسم هذه
كلمات الشيخ والذي يفهم منها ان نسبة الوجود الى المهية ليس كنسبة سائر الاعراض فان تلك الاعراض

يصير

يصير موجودة بتلك النسبة بل هي عين وجودها والمهية يصير بنسبة الوجود اليها موجودة بل
هي عين وجودها فلا جرم لا يتاخر عن وجود المهية انتهى وانا اقول ما يفهم من كلمات الشيخ حق
وصدق لكن لا يقتضي ذلك انكاره قاعدة الفرعية والمراد منها الا الاستلزام كما زعمه ولا استناد
الوجود عن تلك الكلية كما زعمه غيره وذلك لان مقتضى تلك القاعدة الكلية هو ان ثبوت الشيء للشيء
يتاخر عن وجود المثبت له ومرجع كلام الشيخ هو ان ثبوت الوجود للمهية ليس ثبوت شيء لشيء بل
هو نفس ثبوت الشيء وهذا هو الجواب عن الشبهة المذكورة وهذا هو المراد من كلام المصنف
فان قلت ان لم يكن ثبوت الوجود للمهية مستدعيا لكون المهية موجودة قبله فلم لا يجوز ان يكون
اتصاف المهية بالوجود الخارجي في الخارج ولم حكموا بكونه في العقل قلت قد مر مرارا ان المراد من
نفي كون الاتصاف بالوجود في الخارج هو نفي كون الوجود موجودا في الخارج قائما بالمهية بان يكون
الخارج ظرفا للوجود الوجود على ما هو شان سائر الاعراض لا نفي كون الاتصاف بالوجود في الخارج بان
يكون الخارج ظرفا لنفس الوجود كيف وقد نقلنا سابقا من كلام المص في شرح الاشارات ان المهية
لا يمكن ان ينفك عن الوجود لا في الخارج ولا في الذهن وان الحكم بكون الاتصاف بالوجود في العقل انما
هو لان العقل ان يعتبر المهية دون الوجود يميز بينهما ويجعل احدهما موصوفا والآخر صفة لا
لكون الاتصاف بالوجود مقتضيا للوجود السابق وسلبه عنها لا يقتضي تميزها بل انتفاؤها
لا اثبات نفيها او ثبوتها في الذهن وان كان لازما لكنه ليس شرطا جواب شك يورد
على حمل الوجود على المهية سلبا اعني سلبه عنها وهو معنى حمل العدم عليها تقريره ان سلب
الوجود عن المهية يقتضي تميزها عن غيرها من المهيات لتميز له من ثبوتها وهو يقتضي
وجودها فحصول الوجود للمهية شرط لسلبه عنها وهو جمع للنقيضين وتقرير الجواب
انا لا نم ان سلب الوجود عن المهية يقتضي تميزها ان اريد تميزها في الخارج بل انما يقتضي تميزها
اي انتفائها في الخارج لانه يقتضي اثبات انتفائها في الخارج بمعنى ان يكون في الخارج امر ثابت
هو الانتفاء ويلزم من ذلك ثبوتها في الخارج ونسلم ان اريد تميزها في الذهن فانه لا يلزم الثبوت

لكنه ليس شرطا لسلب الوجود عن الهوية اعني للاوقوعها وانتفائها بل هو شرط للحكم بالانتفاء عنها
عذر واما اذا كان المسلوب هو الوجود الخارجي فقط واما اذا كان المطلق او الذهني فلا لان اللازم من كون
الوجود الذهني شرطا للحكم ان يكون هذا الحكم مشروطا بتصور الهوية وكونها موجودة في الذهن لا ان
يكون انتفائها ذهنا او مطلقا مشروطا بذلك هذا واما ان الحكم بكون هوية متفقة وموجودة
مطلقا وفي الذهن هل يمكن ان يكون مطابقا للواقع ومصادقا في نفس الامر ام لا فقال المحقق الشريف
ان كان ارتسام المفهومات في القوى العالية وجودا ذهنيا لها فلا الا ان يراد التقييد بالقوى
البشرية والا فانما يكون تصور الشيء بوجه ما وجودا له في الذهن بل تصور وبكنهه ممكن في
ذلك الحكم بلا ريبة وان كان جميع تصورات الشيء وجودا له في الذهن احتيج في تصحيح ذلك الحكم
الى تقييده بزمان سابق عليه او لاحق به او ببعض الازمان والحمل والوضع من المعقولات
الثانية فانا اذا قلنا الجسم اسود فليس هناك في الخارج امر قائم بالسواد هو الحمل ولا بالجسم هو
الوضع بل ادراكها الامر ان يعتبرها العقل كما في سائر المعقولات الثانية على ما عرفت فلا
اشتقاقا اي بقي الحمل والوضع على افرادها بالتشكيك فان حمل الصفة والاعم على الموصوف
اولى من العكس والوضع بالعكس ولما كانت الموصوفية تناسب الوضعية فان الصفة والموصوف
في الحقيقة محمول وموضوع او رد حكمها لعقيب حكم الحمل والوضع فقال وليست الموصوفية فيه
ولا انتسال لكونها من الامور المتكررة فلو كانت موجودة في الخارج لزم ان يتصف بها امر في
الخارج لاستدعائها الحمل لاحد فيحصل موصوفية اخرى في الخارج وهكذا الى غير النهاية فهي ايضا من
المعقولات الثانية كالحمل والوضع ولعلها انما احتاجت الى البيان بخلافهما لكونها من الاوصاف
التي يكون الخارج ظرفا لانتسابها فنسبته بالموجودات الخارجية بخلافهما فقد يس

المسئلة الثانية والثلثون في انقسام الوجود الى ما بالذات والى ما بالعرض كما قال ثم
الوجود قد يكون موجودا بالذات وهو ما يكون الوجود المنسوب اليه وجودا له كاشخاص الموجودات
العينية مثل زيد وهذا الفرس وكطبايع الكليات الذاتية والعرضية الثبوتية عند من يقول

بوجود

بوجود الطبايع في الخارج كما هو الحق مثل الانسان والحيوان والضاحك والابيض وقد يكون موجودا
بالعرض وهو ما لا يكون الوجود المنسوب اليه وجودا له بل لامر آخر يصدق هو عليه بوجه
كالانسان الصادق على الفرس والابيض الصادق على زيد جميع العرضيات الصادقة على
معروضاتها ولجميع المفهومات الكلية عند من لا يقول بوجود الطبايع في الخارج وهذان
القسمان موجودان حقيقيان لكون الوجود لهما حقيقة وان كان باعتبار ما صدق عليه في
الثاني اذ الصادق وما صدق عليه متحدان واما الموجود في الكتابة والعبارة فمجازي فانه
وان يقال لمسمى زيد الموجود في الخارج المجازي لفظه على اللسان والمنقوش صورة المنقولة على
اللوح انه موجود في العبارة والكتابة فان ذلك الاطلاق مجازي لان الموجود في العبارة والكتابة
ليس مسمى زيد ولا هو متحد معه بوجه بل في الاول ما يدل على صورته الذهنية الدالة
عليه وفي الثاني ما يدل على اللفظ الدال على صورته الذهنية الدالة فعليه فصحة الاطلاق ليس
لاعلاقة الدلالة فظهر الفرق بينهما وبين ما سماه موجودا بالعرض المسئلة الثالثة
والثلثون في ان المعدوم هل يعاد ام لا اختلفوا فيه فذهب اكثر المتكلمين الى جوازه ثم
انه ما يتوقف القول بحشر الاجساد عليه وذهب الحكماء وجماعة من المتكلمين الى الامتناع
مع القول بصحة الحشر الجسماني لعدم قولهم بانعدام الاجساد بالكلية بل انما يفسد صورها
وتبقى موادها مع تجزي النفوس الناطقة وبقائها واما بتفرق اجزائها وخروجها عن
الامتناع ويأولون بذلك الظواهر الواردة في هذا المعنى ويؤيده قصة ابراهيم كما يأتي تفاصيل ذلك
في بحث المعاد انشاء الله تعالى واختاره المص فقال والمعدوم لا يعاد ثم اختلفوا فاذعى
بعضهم الضرورة فيه واستحسنه الامام فقال في المباحث المشرقية ونعم ما قال الشيخ من ان كل
من رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان
اعادة المعدوم ممتنع وقد يقال ان اعادة المعدوم نظير الطفرة في المكان فكما ان الطفرة في الزمان
وكما ان حصول جسم في مكان بعد حصوله في مكان آخر دون حصوله في امكنة ما بينهما محال

بالبديهة كما ان حصول الشيء في زمان بعد حصوله في زمان سابق من غير ان يحصل في الزمان
الذي بين الزمانين محال بالبديهة واحتج آخرون بوجوه اشار المصنف الى الاول بقوله
لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود تقريره ان معنى الاعادة هو ان يكون
موجودا في زمان ثم عدم في زمان ثان ثم وجد في زمان ثالث ولا شك في انه اذا عدم كان
قد بطل ذاته فلا يكون ذاته ثابتة بناء على ما مر من مساوقة الوجود للثبوت فلو كانت ذاته
ثابتة في الزمان الثاني لامكن لاحد ان يحكم على الموجود في الزمان الثالث انه هو الموجود في
الزمان الاول وقد اعيد كما في الصفات التي لا يلزم من انعدامها عن الذات الموصوفة بها انعدام
ذات الموصوف وبطلانها مثل الجسم اذا كان ابيض في زمان ثم زال عنه البياض في زمان ثم اعيد
عليه البياض في زمان ثالث فانه لا شبهة في صحة الحكم على الابيض في الزمان الثالث انه هو
الابيض في الزمان الاول انه هو الذي عاد ابيض في الزمان الثالث فاما اذا لم يكن الذات
ثابتة كما في صورة زوال الوجود فان نسبة الوجود الى الماهية ليست نسبة العوارض التي
يجوز تبدلها واختلافها مع الحفاظ وحدة الذات لم يمكن الحكم على الموجود الثالث انه
هو الموجود الاول انه هو الذي اعيد في الزمان الثالث وذلك لعدم استمرار الذات فلا يكون
الموضوع واحدا الا ترى انه لو فرض انه موجود مستانف لم يكن نسبة المفروض انه مستانف
الى الموجود في الزمان الاول اولى من نسبة المفروض انه موجود مستانف اليه لغير ذلك
مرة كتب في اللوح ثم محي ثم كتب في ذلك الموضع بعينه ذلك الحرف بعينه وبنقش آخر كتب في
ذلك الموضع ابتداء من دون ان كتب فيه اولا ثم محي فمعنى كلام المصنف انه يمتنع الاشارة
الى المعدوم الذي قد بطل ذاته فلا يكون ثابتة ليحكم عليه انه هو الذي هو اعيد فلا يصح
ذلك الحكم عليه ولا يصدق لعدم وحدة الموضوع فان قلت المعدوم وان بطل ذاته
في الخارج لكنها ثابتة في الذهن فيصح الحكم عليها قلت الموجود في الذهن ليس هو الموجود
في الخارج بعينه بل مثله كما مر وليس معناه انه يمتنع الحكم عليه لاستدعاء الحكم بصحة العود

وصحة

وصحة الحكم عليه كما حمل عليه الشارحون بل سائر المتاخرين في تقرير هذا الدليل فاعترضوا
عليه باستدعاء الحكم مطلقا سواء كان بصحة العود او بسلبها بل بصحة الوجود والحدوث
ذلك فيلزم ان لا يصح الحكم عليه باستلزام العود ايضا ولا على معدوم بصحة الايجاد مطلقا
ذلك من الاعتراضات وكيف يتصور من عاقل مثل هذا الاستدلال وما ذكرناه هو المطابق
لكلام الشيخ حيث قال في التعليقات اذا وجد الشيء وقتا ما ثم لم يعدم واستمر وجوده في وقت آخر
علم ذلك او شوهد علم ان الموجود واحد واما اذا عدم فليكن الموجود السابق آ وليكن المعاد
الذي ب وليكن الحدوث ج ويرج وليكن ب يج في الحدوث والموضع والزمان وغير ذلك ولا
يخالفه الا بالعود فلا يتميز ب عن ج في استحقاق ان يكون آ منسوبا اليه دون ج فان نسبة
الى امرين متشابهين من كل وجه الا في النسبة التي تنظر هل يمكن ان يختلف فيهما او لا يمكن
لكنهما اذا لم يختلفا فليس ان يحمل لاحدهما اولى من ان يحمل للآخر فان قيل انما هو اولى لب
دون ج لانه كان لب دون ج فهو نفس هذه النسبة واحد المطلق في بيان نفسه بل يقول
الخصم انما كان لج بل اذا صح مذهب من يقول ان الشيء فقد صار حيث هو موجود وبقي من حيث
ذاته بعينه ذاتا ولم يفقد من حيث هو ذات ثم اعيد اليه الوجود امكن ان يتم بالاعادة
الى ان يبطل من وجوه اخرى واذا لم يسلم ذلك ولم يجعل المعدوم في حال العدم ذات ثابتة
لم يكن اصل الحادثين مستحقا لان يكون قد كان له او هو الوجود السابق دون الحادث الآخر
واما ان يكون كل واحد منهما معادا او اذا كان الحمل الاثنان يوجبان كون الموضوع لهما مع كل
واحد منهما غير نفسه مع الآخر فان استمر وجودا واحدا او ذاتا ثابتة واحدة كان باعتبار
الموضوع الواحد القائم موجودا او ذاتا شيئا واحدا ويجب اعتبار المحمولين شيئين اثنين فاذا
فقد استمراره في نفسه ذاتا واحدة بقوله لا اثنينية الصرفة لا غير وقال في الشفاء بعد ما اثبت
ان المعدوم ليس بشيء وثابت وانه لا اشارة اليه ولا يخبر عنه بهذه العبارة من تفهيما
هذه الاشياء يتضح لك بطلان قول من يقول ان المعدوم يعاد لانه اول شيء يخبر عنه بالوجود

وذلك ان المعدوم اذا اعيد يجب ان يكون بينه وبين ما هو مثله لو وجد بدله فرق فان كان مثله
انما ليس هو لانه ليس الذى كان عدم وفى حال العدم كان هذا غير ذلك فقد صار المعدوم موجودا
على النحو الذى اومأنا اليه فيما سلف انتهى كلامه واشار الى الوجه الثانى بقوله ولو اعيد
تخلل العدم بين الشئ ونفسه ان المفروض ان الموجود فى الزمان الاول والثالث شئ واحد بعينه
وقد انعدم ذلك الشئ وبطل ذاته فى الزمان الثانى وهو متخلل بين الزمان الاول والزمان الثالث
فتخلل العدم الذى فيه بين الموجودين فيهما الذين هما واحد بعينه كما هو المفروض وهو معنى
تخلل العدم بين الشئ ونفسه بديهى البطلان يكفى وهو بعينه تقدم الشئ على نفسه لزمان
فهو اخص من تقدم الشئ على نفسه بالذات الذى لا شبهة فى بديهة بطلانه فان قيل لا نم لزوم
تخلل العدم بين الشئ ونفسه بل اللازم هو تخلل العدم بين وجودى شئ واحد بعينه بحسب وقتين
وبطلانه مم قلنا لما كان طريان العدم مستلزما لبطلان الذات وعدم كونها ثابتة لزم تخلله
بين الوجودين تخلله بين الوجودين بالتركيب واختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات لكون
الوجود اما عين التشخص او مساوقا له فلا يصح تعدد الوجود مع وحدة الذات المتشخصة واعلم ان
صاحب المواقف جعل هذا الوجه بيانا لدعوى الضرورة حيث قال والحكم بدعوى الضرورة تارة
ويلتجئ الى الاستدلال اخرى اما الضرورة فلان تخلل العدم بين الشئ ونفسه مع بالضرورة فيكون
الموجود بعد العدم غير الموجود قبله فيكون المعاد هو المبدء بعينه واورد عليه شارح المقاصد
فى انه خالف لكلام القوم والتحقيق فان ضرورة مقدمة الدليل لا يوجب ضرورة المدعى هذا
واشار الى الوجه الثالث بقوله ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ اى لو اعيد المعدوم
لم يبق فرق بين المعاد وبين الموجود الاول الذى هو قبل الانعدام لكون الزمان من المشخصات
كما سيأتى فيلزم اعادته فتقدير الكلام لو اعيد المعدوم لاعيد زمانه ولو اعيد زمانه لم يبق
فرق بينه اى بين المعاد من حيث هو معاد وبين المبدء من حيث هو مبدء ان الفرق اما كان
بكون المبدء فى الزمان الاول والمعاد فى الزمان الثالث فاذا اعيد الزمان الاول مع وصفه الذى

لكونه

لكونه من عوارض الذاتية كان المعاد ايضا فى الزمان الاول بل المبدء فى الزمان الثالث فيكون
من حيث هو مبدء معادا ومن حيث هو معاد مبدءا وهذا جمع بين المتقابلين ايضا وهذا معنى قوله
وصدق المتقابلان عليه دفعة فان قلت الفرق بينهما ان المبدء كان قبل الانعدام والمعاد بعده
قلت ما اوجب فى المعاد اعادة زمانه السابق ايضا وهو ساقط على زمان الانعدام فيصدق على
المعاد ايضا انه قبل زمان الانعدام ثم انه يلزم من اعادة الزمان التسلسل ايضا اذ لا فرق بين الزمان
المبدء والمعاد الذين تخلل العدم بينهما الا بالقبلية والبعدية الزمانيتين يعنى يكون الاول فى
زمان سابق والثانى فى زمان لاحق اذ باختلاف العوارض الغير المشخصة لو فرض لا يتعدد الشخص بالفعل
بالضرورة فضلا عن ان يتخلل الزمان بينهما فيكون للزمان زمان ويلزم اعادته وهكذا فتأمل
هذا اشارة بقوله ويلزم التسلسل فى الزمان هكذا وقع بعينه للمصنف فى النسخ والظاهر هو الماضى
فهذه المفاسد الثلث مترتبة على لزوم اعادة الزمان الذى هو الثالث ولهذا جعلناها دليلا
واحدا وجعلها العلامة رحمه الله والشارح القديم ثلث دلائل بحمل المبتدأ على مستأنف مثل
المفروض معادا بدلا عنه وبناء صدق المتقابلين على لزوم اعادة الزمان الذى هو من المشخصات
وتخصيص لزوم التسلسل باستلزام اعادة الزمان وذلك يجعل كل واحد من المفاسد تاليا على حدة
للمقدم المذكور وتقرير الاول لو اعيد المعدوم لم يبق فرق اى لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان
يوجد مثله بلا عدم فى وقت اعادته فلم يبق فرق بين المعاد والمثل المبدء لا بان المثل
ليس هو الذى عدم فيلزم الانشاء الى المعدوم فيلزم ثبوت المعدوم وتقرير الثانى لو اعيد
المعدوم لصدق المتقابلان معا بيان الملازمة لو اعيد ما زال عنه الوجود فالوجود الثانى
اما عين الوجود الاول فلا يكون المعاد هو الموجود الاول بل موجود آخر غيره واما عينه فيكون
ذلك الشئ مبدءا ومعادا فيصدق المتقابلان عليه وتقرير الثالث لو اعيد الزمان الذى
فرعدم لزم التسلسل فى الزمان اذ لم يبق فرق بين الزمان المبدء والمعاد الذى تخلل
بينهما العدم الا بمجرد كونها مفاسد ثلثة كما توجد شارح الغرر حيث قال وقد يجعل هذا

الوجه الثالث ثلثة اوجه يجب ما يلزمه من الفاسد الثلث التي قد يرد الوجه ما ذكرنا لان
حمل المبتدا على المستانف يوجب التكرار لكونه في الوجه الاول واما كون الزمان من الشخصات
فقد اعترضوا عليه بانا قاطعون بان زيدا الموجود الساعة هو الذي كان بالامس حتى ان من زعم
خلاف ذلك ينسب الى السفسطة وحكوا انه وقع هذا البحث للشيخ ليعني تلامذته الذي كان
مصرا على كون الزمان من الشخصات فقال ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزمني الجواب لاني شيخ
يباحثك وانت ايضا غير من يباحثني فجهت التلميذ واقول سياتي في مبحث التشخص ان كون الزمان
من جملة الشخصات انما هو بالاضافة الى السابق واللاحق بمعنى ان زمان الشيء لا يمكن ان يكون
مشتركا فيه بين ما هو سابق عليه بالزمان او متاخر عنه بالزمان لا محالة فلو اعيد الموجود في زمان
الاول في الزمان الثالث يجب ان يعاد الزمان الاول في الزمان الثالث ايضا والا لزم اشتراك
زمان واحد بين ما هو موجود فيه وبين ما هو سابق عليه او متاخر عنه وايضا يمكن ان يقال
ان الموجودات الزمانية زمانا ما من الازمنة وجود الشيء على نحو الاتصال من جملة الشخصات كما ان
اينا ما ووضعا ما وكيفا ما من الاكوان الواردة عليه والاوضاع المبتدئة عليه والكيفيات
العارضة له الى غير ذلك من الاعراض المتكيفة به على سبيل الاتصال كذلك وهذا لا يمكن انكاره
وهو كاف فيه هنا لانه اذا اعيد المعدوم يجب ان يعاد معه زمان ما من الازمنة وجوده على
سبيل الاتصال لكونه من جملة شخصاته فاذا اعيد مع اعادة المعدوم زمانا ما من الازمنة
وجوده على سبيل الاتصال يترتب عليه الفاسد المذكور لا محالة والمنقطع عدم كونه شخصا
والمعدوم من السفسطة انما هو الزمان المخصوص لا زمان ما من الازمنة الوجود بل الامر في هذا
بالعكس من ذلك والحكاية المنقولة على تقدير ثبوتها لا يدل الا على ذلك والوجه في حجر
الرسايل هو مطالبة بهمنيار الشيخ بالدليل على بقاء الذات في الانسان وجواب الشيخ عن
ايراد بهمنيار على مسئلة اخرى سمعها من الشيخ كيف تجعلني الحسي منه مع تجويزك تبدل
الذات فلعلها مشوهة منه ولا يخفى ان غرض الشيخ من هذا الجواب التنبيه على بديهة

بقاء الذات دليل آخر على امتناع اعادة المعدوم وهو ان اعادته بعينه يستلزم اعادة جميع اسبابه
من الحوادث المتسلسلة الغير المتناهية وهو محال فليتامل والحكم بامتناع العود لا لازم للمهية
جواب عن استدلال القائلين بجواز اعادة المعدوم تقريره ان عود الوجود المعدوم
بعد الوجود لو كان مستندا لكان ذلك الامتناع مستندا اما الى مهية المعدوم نفسها او لازمها
واما الى عارض من عوارضها وعلى الاول والثاني يلزم ان لا يوجد ابتداء لان عود الوجود عبارة
عن الوجود ثانيا فاذا كان المهية ولازمها منشاء لامتناع الوجود ثانيا يلزم ان يكون منشاء لامتناعه
ابتداء فان الاولية والثانوية لا اثر لهما في ذلك ضرورة ان مقتضى ذات الشيء ولازمه
لا يختلف بحسب الازمنة وعلى الثالث يكون منشاء الامتناع جائز الزوال فيجوز زوال الامتناع
فيكون العود جائزا وهو المطلوب وتقرير الجواب ان حكمنا بامتناع العود انما هو لا لازم المهية
المعدوم بعد الوجود لا بانفراده اصلا ولا يلزم من ذلك امتناع الوجود ابتداء اذ ليس هناك
وصف العدم بعد الوجود الذي هو منشاء للامتناع لانه لا يتحقق هناك مهية المعدوم بعد
الوجود اعني المهية الموصوفة بهذا الوصف ليتحقق لازمها الذي هو وصف العدم بعد الوجود
ليلزم من عدم تحقق الامتناع هناك تخلف مقتضى لازم المهية عنه وحاصل الجواب منع وجود
اي لانا نمنع انه لو كان منشاء الامتناع هو المهية او امر لازم المهية يلزم امتناع وجودها ابتداء
لجواز ان يكون الامتناع مختصا بالمهية المقيدة بوصف العدم بعد الوجود ويكون منشاء الامتناع
امرا لازما لهذه المهية المقيدة من حيث انها مقيدة ولا يتحقق حيث تجرد المهية من هذا
التقييد كما هو عند الابتداء فلا يلزم تخلف مقتضى اللازم عنه هناك بل التحقق هناك عدم
اللازم لعدم ما هو ملزوم له من حيث هو ملزوم وظهر من هذا التقرير انه لا يتبين اشكال
الشق الاول في الجواب اختيار كون منشاء الامتناع هو لازم المهية لجواز اختيار كونه هو
المهية ايضا بلا تبيين اختيار الشق الاول لجواز اختيار الشق الثاني ايضا اعني كون منشاء
الامتناع عارضا من العوارض فيتسع دايرة الجواب جدا بيان ذلك ان كل عارض اذا قيد

وذلك لان الامر هو وصف العدم الموصوف لازم للمهية المعدومة

المعروض به يصير لان ما فرض العدم بعد الوجود لا لازم الماهية المقيدة به وعارض الماهية
المطلقة فنقول ان اراد المستدل بالماهية الماهية المقيدة فمختار كون منشاء الامتناع هو الماهية
اولا لانها كما عرفت وان اراد الماهية المطلقة فمختار كونه عارضا لها ولا يلزم ما هو مطلوبه
اعني جواز زوال الامتناع لجواز ان يكون ذلك العارض ممتنع الزوال عن الماهية المقيدة به فيمتنع
الزوال عن المطلقة والحكم بامتناع العود مختص بالماهية المقيدة واعلم ان هذا السند كان باعتبار
التصرف في الموضوع اعني الماهية المعدومة وقد يستند المنع باعتبار التصرف في المحمول اعني الوجود
المعاد فيقال لجواز ان يكون الوجود الذي تقتضي الماهية اولا لان منشاء امتناعه هو الوجود المقيد بكونه
بعد العدم الطارئ فلا يلزم امتناع الوجود مطلقا والمقيد بقيد آخر اولا يلزم من امتناع الاخص امتناع
الاعم اولا اخص لا آخر ولا من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امكان الاخص امكان اخص آخر وكون
الوجود امرا واحدا في نفسه غير مختلف الا بالاضافة على تقدير تسليمه لا يقتضي مساواة افراده
الحاصلة بالاضافة في الامتناع والامكان والوجوب كما توهمه صاحب المواقف ولم يسلم ايضا ان
منشاء الامتناع على تقدير كلا السندين انما هو امتناع وصف العدم اللاحق والوجود الباقي بدوام
الضرورة وضابطه غير مسموعة فلا يفيد ما توهمه الشارح القوشجي بانه لو لم يكن المسبوقية بالعدم لا
يكون منشاء لهذا الامتناع ولا لم يتصف ماهية بالحدوث على التقادير ولم يخرج ماهية من العدم على
الاول ولو كان المسبوقية بالوجود ولا لم يتصف ماهية بالقدم على التقادير واما الاول فلان الوجود
الاول ان لم يفد الماهية زيادة استعداد لقبول الوجود ثانيا فبالضرورة لا ينفصل عما هي عليه
من قابلية الوجود ونعم بالضرورة انه لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع هذا واعلم ان المتكلمين
جعلوا ذلك دليلا آخر تقريره على ما في شرح المقاصد ان المعدوم الممكن قابل للوجود ضرورة استحالة
الانقلاب فالوجود الاول ان افاده زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو شان سائر القوابل
بناء على اكتساب ملكة الاتصاف بالفضل فقد صار قابليته للوجود ثانيا اقرب واعادته على
الفاعل اهون ويشبه ان يكون هذا هو المراد بقوله تعالى وهو الذي يبدؤا الخلق ثم يعيده وهو

اهون

اهون عليه وان لم يفده زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة انه لا ينفصل عما هو عليه بالذات
من قابلية الوجود في جميع الاوقات والجواب عنه بتسليم ما مر وتقريره ان اردت ان ماهية المعدوم من
حيث هي قابلة للوجود مطلقا فهو مسلم لكن لا يلزم منه ان يكون ماهية المعدوم المسبوقة بالوجود
ايضا قابلة للوجود ولا ان يكون ماهية من حيث هي قابلة للوجود المسبوق بالعدم الطارئ وان
اردت ان ماهية المعدوم على اي وجه اخذت قابلة للوجود على اي وجه اخذ فهو ممنوع فلا يلزم
الامتناع بمعنى الامكان لان الامتناع ضرورة ان الممكن ما يكون ماهية من حيث هي قابلة للوجود مطلقا
وكذا الممتنع ما يكون ماهية من حيث هي غير قابلة للوجود مطلقا على ان حديث الاقربية مما يبتني على ثبوت
المعدومات ويورد عليه ايضا ان المقبول اذا حصل بالفعل فقد بقي القابل من جميع مراتب استعداده
وما ليس في القابل استعداده لا يكون حدوثه فكيف يصير قابلا للوجود اقرب فكيف يعلم بالضرورة
انه لا ينفصل عما هو عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات واما الاهونية فالمراد منها ما
يكون من جهة القابل بزيادة استعداد القبول كما يكون من جهة الفاعل بزيادة شرائط الفاعلية
فان نسبة قدرة الفاعل تعالى الى الكل على السواء فهو ايضا راجعة الى الاقربية قال شارح المقاصد لا يقال
ان تجدد الاعادة التي جعلت اهون من اعادة الاجزاء ما تفرق من المواد التي كانت عليه من الصور والتالي
على ما يشير اليه قوله تعالى قل يحييها الذي انشأها اول مرة لا على اعادة المعدوم لانه لم يبق هناك
القابل والمستعد فضلا عن الاستعداد التام بعد دليل آخر المتكلمين اقتناعي وهو ان الاصل فيما
دليل على امتناعه الامكان كما ان الاصل فيما وقع سمعا من الغرائب قدرة في بقعة الامكان ما لم
يدرك منه فالم البرهان والجواب بان الدليل على اعادة المعدوم قد قام على ما مر فيه على ان
الاصل هيهنا على ما قال المحقق الدواني ان كان بين الكثير الراجح فكون الكثير ما لم يقم دليل على امتناعه
ووجوبه ممكنا غير ظاهر وان كان بين لا يصار عنه الا لدليل فهو بعد الا ان الوجوب والامكان ولا
ليس شيء منها اصلا بهذا المعنى بل كلما يستغنى ماهية موضوعة فالم يقم دليل على ان الشيء من اي
قسم لم يعلم حاله وحسن ما قاله المتكلمون بان ما لا دليل على وجوبه ولا على امتناعه لا ينبغي ان يكون

بل يتوقف في تتمة الامكان العقلي الذي مرجعه الاحتمال لانه يستفاد امكانه الذاتي كما ذكره وقد
الشيخ في كتبه ان من تعود ان يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية **المسئلة**
الرابعة والثلاثون في انقسام الوجود الى الواجب الوجود والممكن الوجود وبيان طرفي من احوال
الممكن من حيث الامكان لا مطلقا فانه سيأتي في المقصد الثاني واما بيان احوال الامكان نفسه فقد سبق
بيانها واحوال الواجب سيأتي في المقصد الثالث فنقول وقسمة الموجود الى الواجب
والممكن ضرورية فان العقل يحكم حكما ضروريا بان الوجود اما ان يكون بحيث يجب له الوجود بالنظر الى
ذاته وهو الواجب او لا يجب له الوجود فظاهر انه لا يجب له العدم ايضا لفرض كونه موجودا وهو الممكن
ولا احتمال للوجوب سوى ذلك وردت على الوجود من حيث قابل للتقييد وعدمه على ما هو
شان صور القسمة في كل تقسيم من ان لا يقيد بشيء من القيود ولا العدم بل يوجد مطلقا بشرط من القيود
قابلا للقيود المتقابلة والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على الماهية لا باعتبار العدم والوجود
جواب شك يورد فيق من الامكان هو تساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم حكونها قابلة لكل
منهما وكل ماهية اما موجودة واما معدومة لا يكون الخلو منهما فاذا حكم على ماهية بامكان الوجود
فان كانت موجودة فلا يقبل العدم لامتناع اجتماع النقيضين وان كانت معدومة فلا يقبل الوجود
لذلك بعينه فلا يصح الحكم بالامكان على الماهيات وتقرير الجواب ان كون الماهية اما موجودة واما
معدومة وعدم خلوها عنهما لا يستلزم ان يكون الحكم عليها ايضا منحصرا في حال الوجود والعدم بان
يكون الحكم اما باعتبار الوجود واما باعتبار العدم لجواز ان يكون باعتبار نفسها من حيث هي لا بشرط
ان يكون موجودة ولا بشرط ان يكون معدومة فانه يصح اعتبارها وملاحظتها كذلك وان كانت غير
منفكة عن احدهما فان عدم اعتبار شيء لا يستلزم عدمه كما مر اثم الامكان قد يكون بالقوة في العقل
وقد يكون معقولا باعتبار ذاته اعلم كما ان الحسيات قد يكون بعضها الة لملاحظة بعض الاخر
منها فلا يكون هو من حيث هو الة لملاحظة غيره ملحوظا بذاته فلا يكون الحكم عليه من هذه الحيثية
بحكم من الاحكام ضرورة وجوب كون المحكوم عليه من حيث هو محكوم عليه ملحوظا بذاته ملتفتا اليه

بنفسه

بنفسه كالمرآت فانها محسوسة بنفسها والة لاحساس ما يرتسم فيها من الصور المحسوسة فالناظر
اليها البصير فيها مرة وجهة المرتسمة فيها لا يلتفت في هذه الحالة من حيث انه نظر الى صورته الى
المرآة ولا يلاحظها بذاتها مع كونها محسوسة لها في هذه الحالة الاخرى فلم يمكنه الحكم عليها في هذه الحالة
ومن هذه الجهة شيء من الاحكام بخلاف ما لا ناظر فيها ملتفتا الى نفسها لملاحظة الجوهر فانه يمكنه
ان يحكم عليها بما يأتي حكم ادراك المعقولات قد يكون الة لملاحظة غيرها من المعقولات غير ملتفت اليها
من حيث انتهاء ذلك كجميع الصور العلمية الحاصلة من الاشياء في الذهن مثل صورة السماء الحاصلة
في ذهنك فانك اذا التفت اليها من حيث انها صورة السماء يكون الة لملاحظة السماء ونسبت ملحوظ
في نفسها ولا يمكنك ان تحكم عليها من هذه الجهة وفي هذه الحالة بانها جوهر او عرض ثم اذا تصورتها
بذاتها والتفت اليها من حيث نفسها اعني من حيث انها شيء من الاشياء موجودة في ذهنك امكنك ان
تحكم عليها بانها جوهر او عرض الى غير ذلك وكل المعلومات المدركة تيك الصور العلمية من حيث انها
معلومات قد يكون بعضها الة لملاحظة بعضها غير ملحوظة بنفسها وغير ملتفت اليها بذاتها مثل
الامكان والوجوب واللزوم والاتصال وامثال ذلك فالامكان مثلا معقول اذا اعتبر
لبعرف به حال الماهية التي هي مستولة آخر بالقياس الى الوجود والعدم يكون الة في تعريف حال الماهية
والوجود ولا يلتفت اليه ح باعتبار نفسه ولا يمكنه من هذه الجهة ان يحكم عليها بانه معقول موجود
في الذهن وغير موجود في الخارج وانه واجب وجوده وثبوته للماهية بناء على انه لازم لماهية الممكن
كما مر الى غير ذلك ومن هذا الكلام دفع شك يورد ههنا فيق لو اتصف شيء بالامكان لوجب
اتصافه به ولا لا ممكن زوال الامكان عن ماهية الممكن وهو ح ما مر من ان الامكان لازم لماهية الممكن
ووجب ايضا اتصافه به بذلك الوجوب لما ذكرنا وهكذا حتى يتسلسل الوجوبات المحذور
وتقرير الجواب ان الامكان حين يحكم على الماهية باتصافها به الة لنا في التنبه لملاحظة حال الماهية
فلا يكون ملحوظا بذاته فلا يمكن الحكم عليه ح انه واجب الثبوت للماهية لم لانه اذا التفت اليه في
نفسه يحكم عليه بانه واجب ثبوته للماهية وهذا الوجوب ايضا حين يحكم ان الامكان واجب الثبوت

بانه موجود لها لا ممكن وجوده لم واجب الثبوت ذلك ثم اذا التفت اليه نفسه يمكننا ان نحكم عليه

الجهة وهذا الوجوب ايضا غير ملحوظ بذاته لكونه آلة لملاحظة حال الامكان فلا يمكن ان يحكم عليه بانه
واجب الوجود الثبوت للامكان الا اذا نظر الى ذلك الوجوب من حيث نفسه وهكذا فظهر ان الحكم
على الجهة بالامكان من حيث انه حكم على الجهة بالامكان لا يستلزم الحكم على الامكان بالوجوب لو عدم الوجوب
يلزم جواز زوال الامكان او التسلسل لو امكن ان نعتبر الوجوب ووجوب الوجوب ووجوب وجوب الوجوب
وهكذا الى غير النهاية لزم التسلسل لكن ينقطع اعتبار الالاحقة فينقطع السلسلة وهكذا الشك مع
جوابه يجريان في جميع المفهومات التي تكرر نوعها بمعنى انه اذا فرض وجود فرد منها انتزع وجود فرد
آخر كالتقدم مثلا فيقال لو لزم شيء شيئا لزم لزومه وهكذا لزوم لزومه وهكذا حتى ينسب اللزومات
ولا لزوم جواز الانفكاك بين اللازم والملزوم ويجاب بان اللزوم مثلا له اعتباران احدهما من حيث انه
حالة بين اللازم والملزوم وبهذا الاعتبار آلة لمتعرف حالهما وليس من هذه الجهة محكوم عليه بشيء
من الاحكام وثانيهما من حيث انه مفهوم من المفهومات فاذا لاحظ العقل من هذه الجهة يحكم عليه
بانه يجب لزومه للازم وهكذا حتى ينقطع الاعتبار في جميع امثال هذه الامور يجب كونها اعتبارية لئلا
يلزم التسلسل في الخارج وينقطع بانقطاع الاعتبار واعلم ان معنى كون الشيء كاللزوم مثلا اعتباريا ليس انه
باختراع العقل بل يلزم انه لو لم يعتبر العقل او فرض عدم عقل او ذهن لم يكن متحققا فيتحقق الاشكال
بل معناه كون موضوع ما في نفس الامر بحيث لو اعتبر العقل لا ينتزع منه مفهوم المحمول فانك تعلم
مرادا ان انتفاء بدء المحمول في طرف لا يستلزم انتفاء المحمول فيه فان قلت انتفاء بدء المحمول كاللزوم
لم يستلزم انتفاء المحمول لكن بعض تلك اللزومات موضوع ايضا لبعض آخر فانتفاؤه يستلزم انتفاء المحمول
ضرورة ان ثبوت الشيء للشيء وان لم يستلزم ثبوت الثابت لكنه يستلزم ثبوت المثبت له قلت حكمنا
بانتفاء اللزومات التي هي مبادي المحمولات ليس معناه انها منتفية بالكلية بل معناه انها حيث موجودة
بصور متغايرة وان كانت موجودة بوجود ما ينتزع منه اصل الموضوع الاصل فالقدر الضروري من
ثبوت المثبت له اعم من ان يكون ثبوتا لعينه او ثبوت المنتزع منه اذ كان الاثبات بحسب نفس الامر
لا في الخارج كما في الاعتباريات فلنذكر ههنا حكم على الممكن بالامكان يجب ان يعتبر مطابقته لما في الصلات

لان الامكان عقلي قد مر ان الحكم انما يكون بالامور الخارجية على الامور الخارجية لم يجئ في حيز اعتبار انتفائه
لما في الخارج بل لما في نفس الامر ولا امكان كان لانه ليس من الامور الخارجية لما مر من كونه اعتباريا بل كونه
محمولا على المعدومات ايضا ولعل الغرض من هذا الكلام تحقيق كون اتصاف الممكن بالامكان بحسب العقل
كما هو شان المحمولات الثانية لا دفع توهم من ذهب الى كون الامكان خارجيا متمسكا بانه لو لم يكن
كذلك لم يكن الحكم بالامكان على الممكن صحيحا بناء على توهم وجوب المطابقة لما في الخارج في صحة الحكم
معه والامكان المناسب لمراده فيما سبق حيث اثبت اعتبارية الامكان المسئلة الخامسة
والثانوي في حاجة الممكن الى المؤثر والحق ان الحكم بها ضروري كما قال والحكم بحاجة الممكن الى المؤثر
الذي هو في قوة الحكم باستلزام الترجح بلا مرجح ضروري اذ لم يجزم العقل به بمجرد تصور طرفيه بان
يتصور الممكن من حيث يتساوى طرفاه بالنظر الى ذاته ويتصور المؤثر من حيث ان المراد منه ما به ترجح احد
الطرفين المتساويين للممكن على الآخر فانه بعد هذين التصورين يحصل الجزم بلا توقف بان الممكن
يحتاج في حصول الوجود او العدم له الى مرجح لا محالة وقد يتشكك في كون هذا الحكم اوليا بانا اذا
هذه القضية على تقرير لنا وجدناها اخفاء من قولنا الواحد نصف الاثنين والاوليات لا يجري فيها
التفاوت بالجلاء والخفاء فاشار الى دفعه بقوله وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح
في كونها اوليا لان التصديق الاولي ما لا يتوقف حصوله بعد تصور الطرفين على شيء آخر فخفاؤه
وعدم حصوله قبل الحاجة في اوليته فالاولي قد يكون خفيا لخفاء في تصورات اطرافه
لنظريتها او لقلة الاسباب المنتجة لانتقال الذهن اليها والتصديق المذكور كذلك فانه
قد يتصور الممكن من حيث انه موجود او معدوم او شيء آخر لا من حيث انه ممكن متساوي الطرفين
لذاته لعدم التفات الذهن الى معنى التساوي لاحتياجه في حصوله هذا المعنى له الى النظر فان
الحكم بكون التساوي ثابتا للممكن من الاسباب المنتجة لالتفات الذهن الى تصور الممكن
بعنوان كونه متساوي الطرفين فكون هذا الحكم نظريا مما يوجب خفاء التصور المذكور وان
كان من الاوليات وليس المراد ان نظرية هذا الحكم مما يوجب نظرية التصور المذكور كما يتوهم فيتوقف

في الحكم المذكور لاجل ذلك فان قيل ما اشعر به كلام المص من كون اختلاف الاوليات في الجملة
مخصوصا في ان يكون لخفاء التصورات الاطراف وان كان مشتركا بين القوم لكن لا نم ان يمنعه لجواز
اختلافها في انفسها بالنظر الى الاذهان المتفاوتة بل بحسب الاوقات المختلفة بالقياس الى ذهن
واحد كيف لا وبعض الاشخاص يفرق بين النظم والنثر فطرية وبعضهم لا يفرق بينهما اصلا وكذا
بين الالحان المستقلة والمتنافرة قلنا ان مراد القوم انه اذا كان حكم ما بديهيا اوليا بالنسبة الى
جماعة فلا يتصور الاختلاف فيه بالجلاء والخفاء بالنسبة الى هؤلاء وذلك مما لا يشك فيه وليس
مرادهم ان ما يكون اوليا جليا بالنسبة الى جماعة لا يجوز ان يكون خفيا بالنسبة الى اخرين وما
ما ذكر من الاختلاف والتفرقة بين النظم والنثر والالحان المستقلة والمتنافرة فجوابه ان القضية التي
حكم فيها بالتفرقة المذكورة من قبيل الوجدانيات لا من قبيل الاوليات والكلام ليس الا فيها وهذا
اعني كون الحكم بحاجة الممكن الى المؤثر ضروريا مذهب الجمهور وبعضهم لكونه ضروريا وذهب الى
كونه كسبيا فاستدل عليه بوجهين الاول ان الامكان يستلزم تساوي الوجود والعدم بالنسبة الى
الممكن وهذا اعني اقتضاء ماهية الممكن تساوي الطرفين ووقوع احدهما بلا مرجح يستلزم محاله
وهما متنافيان والجواب ان المتساوي بحسب الذات انما ينافي الرجحان بحسب الذات وهو غير لازم فان قيل
الترجح اذا لم يكن بالغير كان بالذات ضرورة انه لا ثالث قلنا نفس المتنازع فيه هو انه يجوز ان يقع
بحسب الاتفاق من غير سبب الثاني ان الممكن ما لم يترجح لم يوجد وترجحه امر حدث بعد ان لم يكن
فيكون وجوديا فلا بد من محل وليس هو الا ذاته من الترجح فيكون هو المؤثر لعدم الثالث فلا بد
منه والجواب ان الترجح مع الوجود لا قبله ولو سلم فقيام ترجح وجود الممكن او عدمه بالمؤثر ضروري
البطلان على ان كون الترجح وجوديا بمعنى كونه امرا محققا مفتقرا الى ما يقوم به في الخارج مما هو
امر عقلي قائم بالتصور من الممكن عند الحكم بجوده هذا ولعلم انه قد انكر جماعة من القدماء
كذ يمقراطيس وشيعته على ما حكاه الشيخ في الشفا حاجة الممكن الى المؤثر وجعلوا كون العالم
بالاتفاق وانكروا ان يكون له صانع اصلا وراوا ان مبادي الكل اجرام صغار لا تتجزأ لصغرها

وصلابتها

وصلابتها انها غير متناهية بالعدد وسبوته في خلاء غير متناهية وان جوهرها في طباعها جوهر
متشاكل هيئاتها لا يختلف وانها دائمة الحركة في الخلاء فينبغي ان يتصادم بها جملة فيجتمع على
هيئة فيكون منه عالم وان في الوجود عوالم مثل هذا العالم غير متناهية بالعدد ولكن مع ذلك يرون
ان الامور الكونية مثل الحيوانات والنباتات كائنة لا بحسب الاتفاق وفرقة اخرى منهم كانباذقلس
ومن جرى مجراه لم يقدموا على ان يجعلوا العالم بكليته كائنا بالاتفاق ولكنهم جعلوا الكائنات
متكونة عن الاسطقسات بالاتفاق وبالجملة فهؤلاء مما اجمعوا يجوزون الحدوث بلا سبب والكون
بلا علة ويتمسكون في ذلك باشياء جزئية مثل ان من يحفر بئرا لماء او بناء فيصادف فيها كنزا
لم يكن عالما بكونه فيها ولم يكن حافرا لاجله فعثوره على الكنز امر قد اتفق من غير ان يكون سبب
اقتضاه وكذا من يزلق من شفير بئر فيقع فيها فوقوعه في البئر امر اتفاقي كائن بلا سبب وذلك
لان الاسباب اما ارادية او طبيعية فان القسرية ايضا يرجع اليهما وليس هناك فعل طبيعي يمكن
ان يتادى الى العثور على الكنز مثلا والفعل الارادي الذي هناك اعني الحفر لم يكن لاجله لكن
ان يكون سببا له ويكون هو غاية مترتبة عليه والغاية الارادية يجب ان يكون ما لاجله الفعل
ويكون الفاعل قد قصده وكان تصوره قد حرك الفاعل وحمله على الفعل وهو كائن بلا سبب اختلاف
الشيخ قد وقع منه كانه جعل ان الاسباب قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض والعلة الفاعلية
هي التي يجب ان يكون لاجلها الفعل او يكون الفاعل قد تصورها وتصورها قد حمله على الفعل واما
العلة الغائية العرضية فلا يجب ذلك فيها بل يجب ان يكون هناك غاية ذاتية ايضا ليكون الفعل
قد تادى اليها بالذات والى العرضية بالعرض وكل ما يقع من الاستقسامات الجزئية فهو كذلك لا محالة
فان قيل ما ذهب اليه كثير من المتكلمين من ان الله تعالى خلق العالم في وقت دون سائر
الاوقات وكذا ما ذهب اليه جمهور الاشاعرة من ان سائر افعاله تعالى غير معللة بشيء مما يترجح
به وجودها عن عدمها قول بترجح احد طرفي الممكن من غير مرجح وهو بعينه قول بالحدوث بلا سبب
والكون بلا علة اجيب بانا لا نم انه من ترجيح الممكن بلا مرجح بل من ترجيح المختار احد المتساويين من غير

من غير مرجح واستناده غير مسلم فضلا عن ان يكون مزيدا فيه ثم ان الامام الرازي ذكر لهم شبهة يمكن ان
يتمسكوا بها منها انه لو احتاج الممكن الى المؤثر لوجب اتصاف المؤثر بالمؤثر وهو محال لكونها حينئذ
محتاجة الى موصوفها اذ من الممكنات فيحتاج الى مؤثرية اخرى وهي ايضا كذلك وهكذا فيلزم التسلسل
واشار المص الى الجواب عنه بقوله والمؤثرية اعتبار عقلي وليست بموجودة في الخارج ليحتاج الى
مؤثرية اخرى ولا يقدح ذلك في اتصاف المؤثر بها لما عرفت من ان انتفاء مبدء المحمول لا يستلزم انتفاء
الحمل منها اذ تاثير المؤثر اما الوجود لا اثر اي بشرطه وهو تحصيل الحاصل او حال عدمه اي بشرطه
وهو اجتماع النقيضين واشار الى الجواب عنه بقوله والمؤثر مؤثر في الاثر لا من حيث انه
اي الاثر موجود ولا من حيث انه معدوم ليلزم اما تحصيل الحاصل او اجتماع النقيضين بل من حيث
هو غير مقيد بشيء من الوجود والعدم وان كان التردد بين زمان الوجود وزمان العدم مختار انه
في زمان الوجود لا في زمان العدم وذلك تحصيل الحاصل بنفس هذا التحصيل وليس بمحال ومنها
تقريره انه لو احتاج الممكن الى المؤثر فيتاثر المؤثر اما في مهية الممكن بان يجعلها مهية او في وجوده بان
يجعله وجودا او في اتصاف المهية بالوجود بان يجعلها موجودة والكل باطل اما الاول والثاني فلانا
نقطع بان الشيء حين نفسه بنفسه من غير ان يحتاج في ذلك الى غيره كيف وما بالغير ينتهي بالذات اي الغير
فلو كان كون المهية مهية وكون الوجود وجودا بالجعل الغير لعم سلب المهية عن المهية وسلب الوجود
عن الوجود وسلب الشيء عن نفسه سواء كان موجودا او معدوما وهو مردود اي الابطال بحيث لا يقبل
التشكيك اصلا والسر في ذلك هو كون مرتبة التقرر سابقة على مرتبة الوجود كما مر مرارا والثاني
فلان كون الاتصاف عدميا غير ثبوتي ولا يلزم التسلسل فلا يصلح لان يكون اثرا للوجود على انه لا يتم
والاتصاف ايضا اما في مهية او في وجوده او في اتصاف مهية بوجوده وجود الكل في اتصاف
الاتصاف وهكذا الى غير النهاية والى الجواب عنه اشار بقوله وتاثير المؤثر في المهية وتقريره ان
التردد غير جاري لاحتمال ان يكون تاثير المؤثر في المهية لا بجعلها مهية او موجودة على ان يكون الجعل
مركبا استدعى المجعول ومجعولية اياه سواء كان المجعول اياه مهية او موجودة بل بجعلها جعلا بسيطا

غير مستلزم

غير مستلزم الا التحصيل فقط فان جعلها بهذا الجعل يلزمها ان يكون موجودة تابع لجعلها البسيط وما
كون المهية مهية فليس بمجعول اصلا ما مر في تقرير الشبهة فقوله ويلحق به وجوب لاحق
من تتمة الجواب كانه قيل ان كون المهية مهية ليس بمجعول الجاعل لان كون المهية موجودة كيف
لا يكون بجعل الجاعل وتاثير المؤثر فاجاب بان كون المهية موجودة واجب بالوجوب اللاحق فرض
كون المهية مجعولة بالجعل البسيط بالمعنى الذي حققنا اذ ذلك هو معنى كون المهية موجودة فلا يكون
ان يكون تاثير المؤثر مستقلا بل هو شارع لتاثير المؤثر في المهية بالجعل البسيط فمعنى الكلام وتاثير
المؤثر في المهية وجوب كون المهية موجودة وجوبا لاحقا فلا يكون فيه تاثير امر هكذا ينبغي ان يفهم
هذا الكلام ثم ان التحقيق انه لما كان الاثر المترتب على تاثير المؤثر انما هو نفس المهية الصادرة من المؤثر
على ما هو المختار عند المحققين وهي مهية باعتبار ووجود باعتبار على ما هو التحقيق كما مر فيما تقدم
المص من شرح الاشارات امكن في الجواب اختيار كون التاثير في الوجود ايضا لا بان يجعله وجودا بل
الجعل البسيط كما هو مختار استادنا قدس سره على ما مر فيه ويمكن اختيار كون التاثير في الاتصاف ايضا
لا بان يكون الاثر المترتب على التاثير هو هذا المفهوم النسبي بل بان يكون الصادر الاثر المترتب امر
واحد يحلله العقل الى مهية هي الموصوف ووجود هو الصفة فيصفها به فلما كان كون هذا الامر
بحيث يمكن للعقل تحليله المذكور انما بجعل الجاعل المؤثر فان الجاعل اي جعله بسيطا فتقدير جعله
بحيث كذا اصدق ان تاثير المؤثر انما هو في جعله بحيث كذا وهو معنى جعله متصفا بالوجود اعني الاتصاف
وهذا هو مراد الشيخ حيث قال في جواب من سأله عن هذه المسئلة وهو يأكل المشمش اجاعل الجعل
المشمش مشمشا بجعل المشمش موجودا هذا وعنها انه لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر لاحتاج في وجوده
ايضا اليه لاستواء نسبته اليهما اي الوجود والعدم لكونه فيهما ايضا لا يصلح لان يكون اثرا للشيء والجواب انا
لا نسلم ان عدم الممكن في نفسه ان اريد بالنفي المحض ان لا يكون له وجود اصلا لا في نفسه ولا خارجا وان
اريد ان لا يكون له وجود في الخارج فقط فلا نسلم ان العدم لا يصلح ان يكون اثرا للشيء لا لانه عدم
العقل لاستناد العدم عليه فان من العلية والتاثير بل لا لانه عدم العقل وهمية تحلل الفاء

في صحة ذلك بين الفريقين لان العقل يحكم بان العلة ان نفعت فارتفع المعلول ولا يحكم بان المعلول ارتفع
فارتفعت العلة وان كانا متلازمين واليه اشار المص بقوله وعدم الممكن مستند الى عدم علته

المسئلة السادسة والثلثون في ان الممكن في جميع اوقات وجوده يحتاج الى العلة لا يستغني عنها
بمجرد الحدوث كما قال والممكن الباقي مفتقر الى العلة ما دام باقيا لوجود علته اي علة الافتقار هي
الامكان وهو من لوازم ماهية الممكن كما مر فما دام الامكان يدوم الافتقار لا محالة وهذا مذهب من رأى
ان علة الحاجة الى المؤثر هي الامكان وحده ولما من رأى انها الحدوث وحده او مع الامكان شرطا
فيلزم كون الممكن بعد ان حدوث مستغنيا عن العلة اذ لا حدوث بعده وقد التزمه جماعة منهم
حتى قالوا بجواز على الواجب العدم ما عدمه وجود العالم وقد تمسكوا باصلة جزئية كبقاء البناء
بعد البناء وسيأتي دفع ذلك وذهب جماعة اخرى منهم الى ان الاعراض غير باقية بل بتجدده اما
بتعاقب الامثال او بتوارد الوجود على ما عدم بعينه والاجسام مرتحالية عنها فيستمر حاجة الكل
الى الصانع والمؤثر بعد البقاء وبعد الاحداث جواب دخل مقدر تقريره لو افتقر الممكن الباقي
في حال بقائه الى المؤثر فالمؤثر اما ان يكون له تاثير او لا يكون وكلاهما محالان اما الثاني فظاهر
اذ لا معنى لكون الشيء له مؤثر لا تاثير فيه واما الاول فلان التاثير يستدعي حصول الاثر فهو
اما الوجود الذي كان حاصلا قبل هذه الحال وهو تحصيل الحاصل واما وجود جديد فيكون التاثير
في امر جديد لا في الامر الباقي وهو خلاف المفروض وتقرير الجواب انا نختار الشق الثاني اعني كون
التاثير في امر جديد لكنه هو استمرار الوجود الاول الذي هو المراد من البقاء لا وجود ثان ليلزم
خلاف المفروض فان المتبادر من الوجود الثاني ما يكون بعد الانقطاع وان سمي الوجود الغابر في الزمان
الثاني على سبيل الاتصال بالوجود الغابر في الزمان الاول من غير انقطاع وجودا ثانيا ونختار كون التاثير
في وجود ثان جديد بهذا المعنى ولا يلزم ايضا خلاف الفرض لان مرادنا من البقاء هو استمرار فيض
الوجود على سبيل الاتصال وانما كان خلاف الفرض لو كان الوجود الثاني منفصلا عن الوجود
الاول في الحقيقة وان كان متصلا بحسب الحس كما يرى في تجدد الامثال في الاجزاء وليس كل هذا قال المحقق الطوسي

واعترض

واعترض عليه اي على مذهب المختار بان الامكان علة حاجة الممكن في اصل وجوده فيلزم من دوام
الامكان دوام احتياجه في اصل وجوده الى المؤثر واما احتياجه في صفة وجوده اعني بقائه
واستمراره فلا يلزم من ذلك وجوابه ان اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه كما لم يكن مقتضى
ذاته لاستواء نسبة ذاته الى الطرفين وجوده وعدمه كذلك اتصافه بذلك الوجود اليه وبقائه اتصافه في
الزمان الثاني ليس مقتضى ذاته لان استواء نسبته الى الطرفين امر لازم له في حد ذاته فكما استحال
اقتضاؤه الوجود في الزمان الاول استحال اقتضاؤه في الزمان الثاني وكما ان اتصافه بالوجود في زمان
الحدوث مستند الى المؤثر كذلك اتصافه به في الزمان الثاني فالاول هو اتصافه باصل الوجود والثاني
هو اتصافه ببقاء الوجود فهو في ابتداء وجوده وفي استمراره محتاج الى المؤثر الذي يفيض الوجود عليه
له وحاجته اليه في حال دوامه وبقائه كحاجته اليه في ابتداء وجوده فلو فرض انقطاع فيضان
نور الوجود من الصانع تعالى على العالم لم يبق موجودا وبيان ذلك على تقدير اعتبارك
استضاء بمقابلة الشمس فانه كلما حجب عن زمان زوال ضوءه وما تمسكوا به من مثال البناء فهو مدخول
بان الكلام في العلة الموجدة وليس البناء في الحقيقة انما هو محركه بيده مثلا علة لحركات الآلات
من حيث الاختلاف والثبات وتلك العلل معدة لاوضاع مخصوصة بين تلك الآلات وتلك الاوضاع
مستندة الى علل فاعلية هي غير تلك الحركات المستندة الى حركة البناء فلا يضرها عدم فيض منها انتهى
كلام الشريف واقول المقرر ان تقرير الاعتراض بان الامكان لا يقتضي الا حاجة الممكن الى علة ترجح له
احد طرفيه على الآخر فاذا حصل ترجيح تلك العلة له الوجود مثلا فلم لا يجوز ان يبقى ذلك الوجود
الحاصل له بتلك العلة بعد الحصول بنفسه من غير حاجة الى تلك العلة الا وقت الحصول
وكون الامكان من لوازم ماهية الممكن لا يقتضي سوى انا اذا نظرنا الى ماهية الممكن في اي زمان كان
وجدناها مستوية النسبة الى الطرفين محتاجة في ترجيح احدهما الى علة والممكن المفروض باقيا
بعد العلة بنفسه كذلك ان يصدق عليه ان ماهيته محتاجة في ترجيح الوجود الحاصل له الى علة
في الجملة وهذا القدر لا يقتضي بقاء علة اسمها الا اذا كان الوجود الحاصل له في الزمان الثاني

غير الوجود الحاصل له في الزمان الاول فاما اذا كان عينه فلم لا يجوز ان يكون قد تقدم بنفسه بعد ان ترجح بعلته
ولم يجب ان يبقى علته ايضا انظر في تلك المثل السخونة الحادثة من النار في الماء والبابية بعدها او نقلها
لا مثل الضوء الحادث من الشمس في المستضيء فالشبهة هي انه لم يجب ان يكون مثل الضوء ولم لا يجوز ان
يكون مثل السخونة ورجح فلا يترجح بالجواب المذكور قوله كما استحال اقتضاء الوجود في الزمان الاول
اقتضاؤه اياه في الزمان الثاني وكان اتصافه بالوجود في الزمان الاول مستندا الى المؤثر كان اتصافه به في
الزمان الثاني قلنا لا يلزم مما ذكرنا ان يكون الممكن مقتضيا للوجود في الزمان الثاني وكان يكون استناده
الى المؤثر في الزمان الثاني غير استناده الى المؤثر في الزمان الاول وانما يلزم وكان الوجود الثاني غير وجود
الاول وهو ممنوع كما عرفت والذي يقطع مادة الشبهة هو ان يفهم ما هو المراد من المرجح ويفهم معنى العلة
المفيدة ويفرق بين العلة المفيدة وبين العلة المعدة فاعلم ان المرجح قد يطلق على الداعي الى الفعل او
الترك المساوي بالنسبة الى الفاعل بالاختيار وليس هو المفيد الوجود الفعل بل المميز انما هو الفاعل
المختار والمراد بالمرجح فيما نحن بصدده ليس هذا المعنى بل المراد منه ما يفيد الوجود لماهية الممكن وتقتضيه
لها فان تساوى طرفي الوجود والعدم بالنسبة الى ماهية الممكن ليس كتساوي الفعل والترك بالنسبة
الى الفاعل القادر فان الفاعل القادر هو الذي يفيد وجود الفعل والمرجح هو الذي يدعوه الى هذه الافادة
ويرجحها في نظره وانما يحتاج القادر اليه لكون الفعل والترك الذين كلاهما مقدوران له ومن شانه
ان يحصل كلاهما متساويين بالنظر اليه وليس الوجود والعدم بالقياس الى ماهية الممكن كذلك اعني ليس
الممكن بحيث يجوز ان يحصل منهما الوجود والعدم لكونهما متساويا الصدور بالنظر الى ذاته فاذا احتاجت الى
المرجح ليس معنى الاحوج الى ماهية الممكن لا يتعين صدور الوجود والعدم منها اصلا فيحتاج الى مرجح تقتضي
احدهما انما مرجح وجود الممكن هو العلة المفيدة المقتضية لوجودها والمراد من العلية وافادة الوجود
هو الاستتباع بان يكون وجود المعلول تابعا لوجود العلة من حيث هو علة كالظل للذي الظل والضوء
للمضيء فلا يمكن تحقق المعلول بعد العلة كما لا يمكن تحقق التابع بعد المتبوع والظل بعد ذلك الشخص والضوء
بعد المضيء وليس كذلك العلة المعدة فان نسبة العلة المعدة الى الفاعل بالايجاب كنسبة الدلوك الى الفاعل

بالاختيار والنار والشمس سائر المؤثرات الطبيعية انما هو معدات لوجود الحرارة والضوء وغيرهما من الافاعيل
الطبيعية ومفيد الوجود اياها انما هو الخالق الواجب لكن استعداد المستعد له من الصور والهيئة
يوضح ما ذكرنا من ان المراد من العلية هو الاستتباع في الوجود هو انه قد مر لنا ان المعقول او المفهوم
من الوجود ليس مساوقا للكون فالواجب الوجود بذاته هو الكائن بنفسه والممكن الوجود هو الكائن بغيره لا بنفسه
والمراد من العلة هو هذا الغير الذي يكون كون الممكن به فان العلة في الممكن هو انها تجعله كائنا فقد ان
الوجود الذاتي لا يمكن ان يستند بما سوى الذات بان يجعل شيئا واجبا بالذات فالعلة اذا جعلت
المعلول كائنا جعلته كائنا بذاته لا بذاته ولا يلزم ان يجعل العلة معلولها واجبا بالذات فيلزم
جواز استناد الوجوب الذاتي الى الغير فظهر ان كون المعلول انما هو بالعلة فبعد العلة لا يمكن ان يكون
له كون بالعلة لانه لا يعقل له كون لا يمكن ان يكون لغيره كون به فلو كان للمعلول كون بعد العلة لكان
كونه بنفسه لا بغيره فيصير واجب الوجود بذاته وهو محال فثبت ان الممكن لا يمكن ان يكون له كون بعد
العلة وهو معنى حاجة الممكن الى العلة في البقاء وانما اطنبنا في توضيح هذا المطلب لانه من اهم المطالب
وفهمه على النهج الذي قررنا مرقاة الى مقام التوحيد الذي قرع اعين العارفين فليتفهم ولا حول
ولا قوة الا بالله العلي العظيم المسئلة السابعة والثلاثون في ان الممكن وان كان قدريا لا يستغني عن
المؤثر لامكانه وان المؤثر فيه لا يجوز ان يكون مختارا بل يجب كونه موجبا فلمشاركة هذه المسئلة
مع المسئلة السابقة في علية الامكان قال فلهذا اشارة الى ما دل عليه قوله لوجود علته اعني كون
علة الافتقار هو الامكان لا الحدوث جاز اي امكن امكانا اما استناد التقدم الممكن الى المؤثر كما
كان لهذا بعينه افتقار الممكن الباقي اليه والحاصل انه لما كان علة الافتقار هو الامكان لا غير
وذلك المحذور فكما تحقق الامكان تحقق الافتقار سواء كان هناك حدوث ايضا كما في الحادث
الباقي او لا كما في التقدم الممكن فان قلت بل الظاهر انه اشارة الى كون الممكن الباقي محتاجا حال المؤثر
لان التقدم ليس له حال الحدوث اصلا بل حال بقاء فلو لم تكن الحاجة حال البقاء لكن حاجة
التقدم الى المؤثر ولا انه قلت نعم لكن الحاجة حال البقاء ايضا انما هو للامكان لا لمعنى صفة البقاء

قادر علة الاختيار هو نفس الامكان وحده ولا دخل في ذلك لخصوصية الحدوث ولا لخصوصية البداهة
قيد المؤثر بقوله الواجب لكون لما يأتي من قوله ولا يمكن استناده الى المختار لو امكن اي لو امكن القديم
الممكن سواء كان مؤثرا او متاثرا وجعل شارح المقاصد على المؤثر القديم الواجب بالذات على ما يدل عليه
وتبعه الشارح القوشجي وما ذكرنا اظهر ولا يمكن استناده الى المختار هذا حكم عليه وليس دليلا
المطلق فقد يوجد ولا يمكن استناد القديم الممكن الى المؤثر المختار لان القصد والاختيار انما يتوجه على ما ليس
بحاصل قال شارح المقاصد هذا متفق عليه بين الفلاسفة والمتكلمين والنزاع فيه مكابرة ولكن
ما نقل في المواقف عن الآمدي من انه قال مستند الايجاد قصد المستلزم لايجاده ايجابا في جواز كونها
بالذات دون الزمان وفي جواز كون اثرها قديما وهكذا كلام المص في شرح الاشارات فان الفلاسفة لم يذهبوا
الى ان القديم يمتنع ان يكون فعلا فاعل مختار والى ان المبدء الاول ليس بقادر مختار بل الى ان قدرته
لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليس كفاعلية المختارين من الحيوان ولا كفاعلية الموجودين من ذوي
الطبائع الجسمانية والى انه تعالى تام والفاعلية وانما الصانع الذي مستند اليه على انه اخرج من عدم
نفي القدرة والاختيار عن الصانع والا فكونه عندهم موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار ان يمتنع
وقال شارح المواقف وفي كلام الآمدي ما يشعر به يفهم من ان الحكماء متفقون على انه تعالى فاعل
مختار بمعنى انه فعل وان شاء ترك وصدق الشرطية لا يقتضي وقوع مقدمها ولا عدم وقوعه فيقدم
شرطية الفعل واقع دائما ومقدم شرطية الترك غير واقع دائما ويدفعه ما قيل من ان المراد
القصد الى ايجاد الموجود فلا بد ان يكون القصد مقارنا للعدم الا فيكون اثر المختار حادثا فقط
بقال ان الى هو القصد الى ايجاد الوجود بوجود قبل وبالجملة فالقصد اذا كان كافيا في وجود المقصود كان
حدوثه واذا لم يكن كافيا فيه فقد تقدم عليه زمانا لكن قصدنا الى افعالنا انتهى كلام شرح المواقف
الحق ان اسناد القديم الممكن الى المختار بالاختيار الزائد على الذات ح لان الاختيار الزائد على الذات
لا يكون توجهه الا الى ايجاد ما هو معدوم حين الاختيار سواء كان الاختيار الزائد ذاتا كما اختاره الواجب عند
المتكلمين او فعلا كما اختاره ذلك الفرد وهي بحيث لا تنفك التراخي والحكماء ينفون القصد عن الواجب

لانهم

لانهم لا يجعلون القصد بالاختيار الزائد على الذات ويقولون ان القصد لا يكون الا الى شيء هو رابع بالنظر الى
الفاعل فلو كان الواجب فاعلا بالقصد لزم ان يكون مستكملا بالغير لان الفاعل بالقصد طالب بقصده
الى الفعل لما هو اولى بالنظر اليه وهو مع فقده تم ولا ينفون عنه تعالى الاختيار مطلقا لانهم موجبون
بكونه تعالى فاعلا بالاختيار الذي هو عين ذاته ويعبرون عنه بالرضا لا بالقصد فيقولون انه تعالى
فاعل بالرضا ولا يقولون انه فاعل بالقصد ويجعلون المختار اعم من ما كان ذلك مصحح وكتب الشيخ وهذا
هو المراد من كلام شرح الاشارات لا ترى الى قوله ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته تعالى
انما عين ذاته لا كما يقوله المتكلمون وكلام المص هنا حيث منع استناد القديم الممكن الى المختار مبني على رأي
المتكلمين وكلام الآمدي مبني على مذهب الحكماء وان سامح في اطلاق القصد عليه ان لم يرد عليه
الاصطلاح وما ذكرنا اظهر حال المنع المشار اليه في كلام شارح المواقف فقد يو

المسئلة الثالثة

والثلثون وانه لا قديم مطلقا الا الواجب الوجود الصانع للعالم وهو الله تعالى كما قال
ولا قديم اي لا بالذات ولا بالزمان سوى الله تعالى وذلك لان ما سوى الله تعالى اما واجب او
ممكن والممكن اما جوهر او عرض والعرض اما قائم بالممكن او بالواجب والجوهر اما عقل او نفس او جسم او صورة
او مادة اما انه لا واجب سوى الله تعالى فلما سيأتي في المقصد الثالث من نفي الشريك واما انه لا ممكن
قديما فلما سيأتي في المقصد الثاني من حدوث الاجسام واعراضها ونفوسها المتعلقة بها وعدم ثبوت العقل
واما انه لا عرض قديما قائما بذات الله تعالى فلما سيأتي في المقصد الثالث ايضا من كون صفاته تعالى عين
ذاته والى جميع ما ذكرنا اشار المص بقوله لما سيأتي وهذا هو مذهب جمهور المتكلمين النافين للصفات
الزائدة على ذاته تعالى واما الاشاعرة القائلون بزيادة الصفات فمنهم من التزم قدمها وهم الاشاعرة
بالذوات القديمة ومنهم من لم يلتزم قائلا ان صفات الله تعالى ليست غيرها ولا عينها واما الحكماء فلا
يجعلون قدم غيره تعالى لا بالذات ولا بالزمان واما القائلون بثبوت المعدومات والاحوال المتكلمين
فلا يلزمهم قدم شيء ما سوى الله تعالى لان القدم بالاول لوجوده لا لثبوته هذه حال المتكلمين
واما غيرهم فقال النصارى بالقدماء الثلثة المشهورة والثنوية من المجوس بالقديمين هما النور والظلمة

والحرائرون منهم يقولون ما حصة اثنان حيان فاعلان هما الباري والنفس سواء كانت جزئية او سماوية
وواحد منفعل غير حي هو الهيولى واثنان غير حيين ولا فاعلين ولا منفعلين هما الدهر والخلاء واعلم ان
مراد المص انه لا قديم ثابت محقق سوى الله تعالى لانه متنع قدم ما سوى الله تعالى وذلك لما بيان من انه
لا دليل على وجود العقل بل هو في حيز الامكان فعلى تقدير ثبوته يكون قديما بالزمان حيث لا يجري فيه دليل
حدوث الاجسام لكونه بسيطا على الحركة والسكون المتنع ثبوتها للمجردات ولا دليل حدوث النفس لانتفائه
على الابعاد في الحقيقة التوحيد وغيره مما لا يجري في العقول لا شرفه ولا دليل على الحدوث الزماني سوى ذلك
وما يقال من ان العدم في الحدوث الزماني لجميع ما سوى الله تعالى هو الاولى ليس بشيء لانه الحدوث بمعنى
الصانع تعالى اولا على تقدير ثبوته دليل شرعي متوقف على اثبات الصانع ثم نعم من قال منهم بان علة
الافتقار الامكان لا الحدوث فله ذلك لكن يكون مسئلة الحدوث خارجة من الاصول وسنطلع على ما
تقرر عليه رأينا في مسئلة الحدوث ان شاء الله تعالى **المسئلة التاسعة والثلثون** في افتقار
الحادث الى مدة ومادة خلافا للحكماء وتقرير مذهبهم اما في افتقار الحادث الى المدة فهو ان كل حادث
بعد ما لم يكن يكون بعديته مضافا الى قبليته قد زالت فله قبل لا يوجد مع البعد لا كقبلية الواحد
على الاثنين فانها التي يوجد النسبة والبعد منها صار قبل بزوال قبليته بعد تجدد البعدية وليس
معروض هذه القبلية بالذات نفس العدم لانه كما كان قبل فقد صح ان يكون بعد ولا نفس الفاعل
لانه يكون قبل ومع وبعد فاذن هناك شيء آخر متجدد متصرم غير قار الذات متصل في ذاته
الجائز ان تفرض حركة ينقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث ومع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته
قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبليات وبعديات متصرمة متجددة
لاجزاء المسافة قد وقعت فيها الحركة فظهر ان هذه القبليات والبعديات متصلة باتصال المسافة
وقد تقرر امتناع تالف مثل هذا المتصل من اجزاء لا تتجزى فاذن يجب ان كل حادث شيء موجود غير قار
الذات متصل اتصال المقادير هو المراد من الزمان والمدة واما في افتقار الحادث الى مادة هي الهيولى
كالمصور او موضوع كالاعراض فهو ان كل حادث فهو قبل وجوده اما ممتنع الوجود وهو ظ وما ممكن

الوجود

الوجود فله امكان وجوده قبل وجوده وليس هو قدرة القادر عليه لان السبب في كون الحال مقدورا
عليه هو كونه غير ممكن في نفسه والسبب في كون غير الحال مقدورا عليه هو كونه ممكنا في نفسه
والشيء لا يكون سببا لنفسه وايضا كونه ممكنا امر له في نفسه وكونه مقدورا عليه امر له بالنسبة
الى القادر عليه فاذن كونه ممكنا امر مغاير لكونه مقدورا عليه وهذا الامكان ليس شيئا معقولا
بنفسه لان الامكان يكون للشيء بالقياس الى وجوده كما يقال البياض يمكن ان يوجد او بالقياس
الى صيرورته شيئا آخر كما يقال ان الجسم يمكن ان يصير ابيض فاذن هو امر معقول بالقياس الى شيء
آخر فهو امر اضافي والامر الاضافي لا يوجد الا في موضوع انه اذا كان الحادث
يتقدمه امكان وموضوع وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه فهو
قوة وجود والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى
الحادث ان كان عرضا وجوهرا بالقياس اليه ان كان صورة قال المص في شرح الاشارات واعلم ان
كل امكان فهو بالقياس الى وجود والوجود اما بالعرض كوجود الجسم ابيض واما بالذات كوجود البياض
اما الامكان بالقياس الى وجود بالعرض فهو يكون للشيء بالقياس الى وجود شيء آخر له او بالقياس
الى صيرورته موجودا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض او يوجد له البياض ويقال المادة يمكن ان يصير
هو او المادة يمكن ان يصير موجودة بالفعل فظ ان هذه الامكانات محتاجة الى موضوع موجود معها
وهو محلها واما الامكان بالقياس الى وجود بالذات فيكون للشيء بالقياس الى وجوده في الخ
اما ان يكون ذلك الشيء ما يوجد في موضوع او مادة او مع مادة كما يقال البياض يمكن ان يوجد او يكون
كل الصورة والنفس وحكم هذا الامكان في الاضطرار الى موضوع حكم الشيء الاول ويكون موضوعه
حاملا وجود ذلك الشيء واما ان لا يكون كذلك بل يكون الشيء قائما بنفسه لا علاقة لشيء من الموضوع والمادة
ومثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان محدثا لكان مسبوقا بالامكان لا محالة كما مر والامكان
لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة له للشيء فيلزم ان يكون جوهرا قائما بنفسه لكن
الجوهر من حيث هو جوهر لا يكون مضافا الى الغير والامكان مضاف الى الغير فلا يكون الامكان هو حقيقة ذلك

بجوهر وان لم يكن حقيقة فهو عارض وفاقوض غير عارض لشيء هف ولما تبين ان مثل هذا الى لا
يمكن ان يكون عدما فهو ان كان موجودا كان دائم الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود وقد
ظهر من ذلك ان الاشياء الحادثة يكون اما عرضيا او صورا او مركبات او نفوسا او جوهر مع المواد ان
لم يكن حالة فيها والكائنات هذه الاشياء يكون قبل وجودها وبعضها بالقوة فيقال هذه الموجودات
في موادها بالقوة وهي تختلف بالبعد والقرب ويزول عنها مع خروج الموجودات مع القوة الى الفعل
وانما يقع اسم الامكان عليها بالتشكيك واما الكائن الموجودات الممكنة في انفسها فهي امور لازمة
لماهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم بالقياس الى وجوداتها وكذا الوجوب والامتناع لا ان الموصوف
بالوجوب لا يمكن ان يكون فوق واحد والموصوف بالامتناع لا يمكن ان يوجد في الخارج والموصوف بالامكان
ماهيات كثيرة مختلفة وهي موجودات العالم باسرها وهذه الاختلافات اصولا الموصوفات في انفسها
قال فهذا ما امكن تحقيقه في هذا الموضع ليزول الاشكالات التي يوردها ثم تعرض لاعتراضات
الامام فذكرها تفصيلا ومن جملتها انه قال الشيء قبل وجوده متصور فلا يصح الحكم عليه بالامكان
فقال انه خبط يقتضيه عدم التمييز بين الاعتبارات العقلية والامور الخارجية ومنها انه لو كان
الامكان موجودا كان واجبا او ممكنا والاول يقتضي كونه وصفا لغيره والثاني يقتضي ان يكون للامكان
امكان فاجاب عنه بان الامكان في نفسه اعتبار عقلي متعلق بشيء خارجي فمن حيث تعلقه بالشيء
الخارجي ليس بموجود في الخارج هو امكان بل هو امكان وجود في الخارج وتعلقه بذلك الشيء يدل
على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه ومن حيث كونه قائما بالعقل موجود في الخارج وله
امكان آخر يجزم العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار ثم ان المصنف هذين الحكمين في هذا
الكتاب على سبيل المعارضة فقال ولا يفتقر الحادث الى المدة والمادة ولا لزم التسلسل لكونهما
حادثتين ايضا لما سيأتي من حدوث الاجسام فان المدة والمادة لا يمكن تحققهما بدون الجسم اما
المدة فلكونها مقدار الحركة الخاصة الى الجسم واما المادة فلاستلزام خلوها عن الجسم اياها الى الصورة
فلو احتاج الحادث الى المدة والمادة لزم التسلسل تحقيق ان الحادث الكائن مسبوقا بعدم حتى

متقدم

متقدم يحتاج الى الفاعل لترجيح وقوع الحادث في اي جزء من الاجزاء الوهمية لهذا العدم المتقدم فلا حاجة يحتاج الى
المادة والمدة لاحتياجه الى اسباب معدة مؤدية الى تخصيص وقت الحدوث وتعيينه وقبول ذلك
العدم المتقدم لان بقي ان الحادث ممتنع او ممكن في ذلك العدم وان كان سبوقا بعدم مطلق غير متقدم
فلا يحتاج اليهما لعدم الحاجة في تخصيص وقت الحدوث الى تلك الاسباب المتوقفة على الزمان المتعينة
لا وقت قبله وعدم التخلف المتقدم الى القابل لان بقي ان الحادث في ذلك العدم ممكن او ممتنع وسيأتي
مباحث القول فيه في مبحث حدوث الاجسام ان شاء الله تعالى المسئلة الاولى وجوب ان ما ثبت
قدمه امتنع عدمه على ما قال والقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات او لاستناده اليه
اما بغير واسطة او بواسطة قديمة وعدم المعلول مستند الى عدم علته فيؤدي الى عدم الواجب
بالذات وهو ح الفصل الثاني في الماهية ولواحقها من الوحدة والكثرة والكلية
والجزئية ونظائرها وهذا الفصل يشتمل على مقدمة ومسائل عديدة اما المقدمة ففي اشتقاق
لفظ الماهية وتعريفها وموضع اطلاقها والفرق بينها وبين الذات الحقيقة على ما قال وهي
اي هذه اللفظة مشتقة عن ما هو فالياء فيها للنسبة فمعناها المنسوبة الى ما هو وانما نسب
اليه لانها تقع جوابا عنه وهو اي الماهية والتذكير باعتبار الخبر ما به يجاب عن السؤال بما هو
هذا هو رسمها وقال شارح المقاصد وقد يفسر بما به الشيء هو هو ونسبته الى يكون هذا الحد
الا يتصور لها مفهوم سوى هذا ورد بعضهم انه صادق على الصلة الفاعلية وليس كذلك لان
الفاعل ما به الشيء يكون موجودا لا ما يكون الشيء ذلك الشيء انتهى وتطلق هذه اللفظة غالبا
على الامر المعقول اي الحقيقي فلا باعتبار الوجود فيكون كليا بالفعل اذا كان حاصلا في العقل وكليا
بالقوة اذا كان موجودا في الخارج حيث يمكن للعقل ملاحظة لا باعتبار الوجود فيصير كليا بالفعل فلا
يطلق على الموجود الذي وجوده عين ذاته اذ لا يمكن اعتباره لا باعتبار الوجود ولا على الهوية الشخصية
من حيث هي شخصية لان التشخص يساوق الوجود ويطلق الذات والحقيقة عليها اي على الماهية
غالبا مع اعتبار الوجود الخارجي فلا يقال ذات الصفا وحقيقتها بل ماهيتها وهذه الاطلاقات

جارية مجرى الحقيقة العرفية لكونها بحسب الاكثر الاغلب وقد يطلق الثلثة بلا اعتبار فرق بينها واما
المسائل المسئلة الاولى في ان كلا من الماهية والذات والحقيقة من المعقولات الثانية على ما قال
والكل من المعقولات الثانية فان ظهور ماتها تعرض لما صدق عليها في الذهن كما لا ترى ان كون
الانسان مثلا ماهية اي مقولا في جواب ما هو امر لا يعقل الا عارضا للذي في الذهن المسئلة الثانية
في مغايرة الماهية لما يطلقها ويصدق عليها من العوارض وانما احتاجت الى البيان لامكان التباس
صدقها عليها بما يخالفها من الامور المباينة لها حيث لا يصدق عليها فلا التباس فقال فحقيقة كل شيء
موجود معروض للعوارض والاعتبارات ولهذا عبر بلفظ الحقيقة دون الماهية مغايرة لما يعرض
لها اي يحمل عليها من الاعتبارات اي الاحوال الثابتة لها سواء كانت اجزاء لها او امورا لازمة
او مفارقة والا اي وان لم يكن كذلك بل كان نفسها لما صدق ذلك الشيء المعروض لتلك العوارض
على ما يناقضها اي تلك العوارض مثلا لو كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها لما
صدق الانسان على الكثير المنافي لها وليس كذلك فان قيل هذا البيان لا يجري في لوازم الماهية كالزوجية
الاربعة مثلا لا يصدق على ما ليس بزوج اجيب بان المراد من الصدق عدم المنافات بالذات ولا
منافات بالذات بين الاربعة وما ليس بزوج بل باعتبار الزوجية فقد يكون الماهية سواء كانت
موجودة او معدومة ولهذا عبر بلفظ الماهية ماخوذة مع كل عارض مقابلة لها اي لتلك الماهية
ماخوذة مع ضده فان الانسان الواحد مثلا من حيث هو واحد مقابل للانسان الكثير من حيث هو
كثير فهي اي الماهية ملحوظة من حيث هي غير ماخوذة مع شيء من الاعتبارات ليس الا هو فان الانسان
الملحوظ من حيث هو غير ماخوذ مع شيء من الاعتبارات ليس الا هو فان الانسان الملحوظ من حيث هو انسان
غير ماخوذ من الكثرة والوحدة والكثرة الى غير ذلك انسان فقط لا انسان ذلك ولا انسان كاتب
ولا انسان واحد ولا كثير الى غير ذلك فلو سئل بطل في النقيض على سبيل استناد الفصل المجهول الى
العارض ولذا لم يؤنثه بان قيل هل الانسان من حيث هو انسان كاتب او ليس بكاتب فالجواب
السلب للشيء اي ليس بكاتب ولا شيء من الاشياء قبل الحقيقة لا بعدها اي يذكر حين السلب قبل

الحقيقة

الحقيقة بان يقال الانسان ليس من حيث هو انسان كاتب لا بعد الحقيقة بان يقال الانسان من حيث هو
انسان ليس بكاتب لان هذه الصفة قد يكون للايجاب العدولي وكانك قلت الانسان من حيث هو
انسان هو اللاكاتب مثلا وهو باطل والى هذا اشار الشيخ حيث قال في خاصة الهيات الشفا فان
سئلنا سائل فانا السوفسطائيون ويقولون انها ليست كذا وكذا غير كونها انسانية بما هو انسانية فيقول
انا لا نجيب انها من حيث هي انسانية ليست كذا بل نجيب انها ليست من حيث هي انسانية كذا وقد علم
الفرق بينهما في المنطق وانما قال بطل في النقيض لكون الترديد مرجح مامر الثبت ليستقيم الجواب باختيار احد
النقيضين بخلاف ما لو اسئل بطرفين لا يكون ان شيئا فضيعا كان يقال هل الانسان فاضل او كاتب وهل
الانسان كاتب او لا كاتب فلا يصح الجواب اصلا المسئلة الثالثة في اعتبار الماهية بالقياس الى ما
يعرض لها من الاعتبارات التي يعرض عليها لها وهي ثلثة الاول اعتبار الماهية بشرط ان لا يكون معها شيء
من تلك الاعتبارات الثاني اعتبارها بشرط ان يكون معها شيء منها الثالث اعتبارها لا بشرط ان يكون معها شيء
منها ويسمى الماهية بالاعتبار الاول بالماهية المجردة والماهية بشرط لا شيء وبالاعتبار الثاني الماهية المخلوطة بشرط
شيء وبالاعتبار الثالث الماهية المطلقة والماهية لا بشرط شيء ولعل ان قولهم الماهية بشرط لا يستعمل عندهم
بمعنيين احدهما ان يعتبر تجرد الماهية عن جميع ما عداها من الامور الزائدة عليها سواء كانت عارضة لها
او لازمة اياها وهذا هو المستعمل في مقابلة الماهية المخلوطة والمطلقة في مباحث الماهية والمعنى الثاني
هو ما يراد بقولهم الماهية بشرط لا جزء ومادة وهو ان يعتبر انضمام شيء آخر اليها لا من حيث هو داخل فيها
ومحصل اياها بل من حيث هو امر زائد عليها وقد حصل منهما المجموع لا تصدق هي عليها بهذا الاعتبار
فيقال مثلا الحيوان مشروط لا جزء ماهية للانسان ومادة لها وبين المعنيين بون بين والمعنى الاول
هو المشهور بين المتاخرين كما صرح به في شرح المقاصد الذي بالغ الشيخ على نفي وجوده كما في الحاشية
هو الجزم بانه لا وجود له في الخارج اذ الوجود في الخارج من اللواحق التي تعرض عوارضها وغيرها بالذهن
ايضا لكون الوجود الذهني ايضا من تلك اللواحق ووقع بان الذهن من الخاصية كما ان يعتبر كل شيء
حتى عدم نفسه فلذا يعتبر الماهية معراة عن العوارض الذهنية وان كانت غير خالية عنها في نفس الامر

ولذلك لا يمكن ان يحكم على الماهية المجردة عن العوارض مطلقا باستحالة وجودها في الخارج مع استدعاء الحكم على شيء
ونظير ما عرض ان المعدوم مطلقا قد يعرض له الوجود الذهني فيكون قسما من الموجود المطلق باعتبار وجوده في الذهن
وقسيما له باعتبار انه معدوم فههنا ايضا الماهية بشرط لا قد يعرض لها وجود ذهني من حيث ذاتها
ومفهومها مجردة عن العوارض كما هو متبادر الى الفهم منها من حيث وجودها في الذهن قسم من المخلوطة فيكون
وكذا الحال في المجهول المطلق فانه باعتبار حصوله في الذهن بحيث يعرض له وصف العارض له قسم من المعلوم
ومن حيث انه مفهوم الوصف عرض قسيم له فان قيل ما معنى الماهية في الذهن ما يعقل في الذهن من الماهيات
وليست مجردة عن العوارض فيكون الماهية بشرط لا قد يعرض لها ايضا ان الواقع فيما يعقل في الذهن لا يكون مجردا
ويلزم منه بحكم عكس النقيض ان المجرد لا يوجد في الذهن قلنا ان المجرد بحسب نفس الامر لا يوجد في الذهن اذ المراد
والغرض هو الوجود في الذهن فلا يصدق ان كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا لا يكون بحسب كون الغرض حاصلا
واجب ايضا انه لا معنى للمجرد الا ما اعتبره العقل كذلك لا يقال فلا يمتنع وجوده في الخارج بان يكون مترددا
ويعتبره العقل مجردا عنها لانا نقول الفرق هو انه يوجد في الذهن شيء هو مجرد بها باعتبار الذهن
ولا يوجد في الخارج شيء هو مجرد باعتبار الخارج بل باعتبار الذهن فكذلك الخصوص المتعلق بانه لا يريد ان الماهية المجردة لا يوجد في نفس الامر
وصف التجرد لا يكون لها بحسب نفس الامر لكن يوجد في فرض العقل بان يفرض له العقل هذا الوصف فذلك لا يوجد فيه
وان اريد انه يوجد في الفرض العقلي شيء مجرد بحسب نفس الامر بحيث يكون الحكم عليه بالتجرد الواقعي صادقا فذلك مما لا شك في بطلانه
وان اريد انه يوجد في الفرض شيء هو مجرد بحسب الاعتبار فلا خلاف فيه ولا يتوجه انه يوجد في الخارج ايضا شيء هو
مجرد بحسب الاعتبار لما عرفت من الفرق فهذه وجوه لا يتصور بعد تحصيلها الخلاف بين العقلاء
وحاصل ما جمعها ان ظرف الاتصاف بالتجرد عن العوارض ما ليس نفس الامر مطلقا بل باعتبار العقل فقط
واما ظرف الوجود فيمكن ان يكون هو الخارج والذهن واعتبار العقل جميعا اما مجرد عن العوارض بحسب اعتبار العقل
ولا يوجد شيء منها ما هو مجرد عنها بحسب الواقع هذا هو تعليل نفي وجوده بمعنى الاول في الخارج
الوجود من الوجوه التي فرض عدمها هو المدرك في كتب المتاخرين لكن الشيخ في اول خامس الهيات الشفاء
بعد ما حقق كون الماهية من حيث هي ليست الا هي ما ذكر في المسئلة السابقة قال وهنا شيء يجب ان يفهم

وهو

وهو انه حق ان يقال ان الحيوان بما هو حيوان لا يوجب ان يقال عليه خصوصا وعموما وليس يجب ان يقال
الحيوان انما هو حيوان يوجب ان لا يقال عليه خصوصا وعموما وذلك انه لو كانت الحيوانية يوجب ان يقال
عليها خصوصا وعموما لم يكن حيوان خاص وحيوان عام ولهذا المعنى يجب ان يكون فرق ان نقول
الحيوان بما هو حيوان مجرد بلا شرط لا شيء آخر ولو كان يجوز ان يكون الحيوان بما هو حيوان بشرط ان لا يكون
شيء آخر موجودا في الاعيان لكان يجوز ان يكون المثل الافلاطونية وجود في الاعيان بل الحيوان بشرط
لا شيء آخر موجود في الاعيان فقط انتهى كلام الشفاء فلتدبر والمعنى الثاني هو الذي ذكره الشيخ في الفرق
بين الجنس والمادة في الشفاء ولخصه الصدر في شرح الاشارات حيث قال من الكليات ما قوام معناه فقط
بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون معناه الاول مقولا على ذلك
المجموع بل جزء منه ومنها ما يقوم معناه لا بشرط ان يكون ذلك المعنى بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه
ويكون معناه الاول مقولا على المجموع حال المقارنة وهذا الآخر قد يكون غير متحصل بل يكون مبهما
يقال على اشياء مختلفة الحقائق وانما يتحصل بما يضاف اليه فيختص به ويصير هو بعينه احد تلك الاشياء
وقد يكون متحصلا بنفسه او بما يضاف الى المعنى المذكور ولا يكون مبهما فلا محالة لا يقال على
اشياء مختلفة الحقائق بل قد يقال على اشياء لا تختلف الا بالعدد فقط وهذان يشتركان في ان
معنى الاول يقال على الحاصل بعد لحوق الغير به لا ان اللاحق يعطي لقوام ذلك المعنى في الصورة
الاولى ويجب فصلا ولاحق به بعد التقوم في الصورة الاخيرة فالكلي يسمى بالاعتبار الاول مادة وبالاعتبار
الثاني جنسا وبالاعتبار الثالث نوعا مثاله الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شيء وان اقترن به
الناطق منذ اصل الجوهر مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال انه حيوان كان مادة واذا اخذ لا بشرط ان
يكون معه شيء بل بحيث يحتمل ان يكون انسانا او فرسا او ان يختص بالناطق يحصل انسان وبقي انه
حيوان كان جنسا واذا اخذ بشرط ان يكون مع الناطق مختصا او متحصلا به كان نوعا فالحيوان الاول
جزء الانسان وتنبيه مما تقدم ان الجزء في الوجود بين والحيوان الثاني ليس بجزئه لان الجزء لا يحمل على الكل
من الوجوه ولا يوجد من حيث هو كل الا في العقل ويتقدمه في العقل بالطبع لكن في الخارج متاخر عنه

لا ان الانسان ما لم يوجد لم يعقل له شيء بنفسه وغيره وشيء يخصه ويصيره هو هو بعينه والحيوان الثالث
هو الانسان نفسه لانه ما اخوذ مع الناطق والاشياء التي يضاف اليه بعد تحصله لا يقيده اعتبارا في
الهوية بل يدعها بحيثها مختلفا بالعدد كالانسان الابيض والانسان الاسود وكهذا الانسان فظهر الفرق
بين الاشياء التي تدخل على معنى وتحمله على اشياء مختلفة الحقائق وبين الاشياء التي يدخل عليه وتحمله
متفقة الحقيقة انتهى كلام شرح الاشارات لمحرره المتاخرون بان هذا اصطلاحي وحكى بان قول المص
وقد يؤخذ الماهية محدودة فاعنها ما عداها او في بعض النسخ جميع ما عداها بحيث لو انضم اليها اشياء
زايدا ولا يكون مقولا على ذلك المجموع هو الماهية بشرط لا شيء خلط بين الاصطلاحين حيث لا يطلق على
المعنى الاول لان قوله محدودة فاعنها ما عداها داخلة فيه ولا داخل فيه لما عداه فلا يمكن حمله على المعنى الثاني
لكان قوله ولا يؤخذ الا في الاذهان فان الماهية بشرط لا شيء بالمعنى الثاني لا تحلو عن اشارة بحسب وجودها
ذهنا وخارجا قال شارح المقاصد واعلم ان الحكيم المحقق مع سلفه في ان الماخوذ بشرط ان يكون وجوده
هو الجزء والموجود في الخارج وان الماخوذ لا بشرط شيء هو المحمول وليس بجزء اصلا ولهذا يقال له جزء الماهية
بالمجاز لانه يشبه الجزء من حيث ان اللفظ الدال عليه يقع جزء من حدها او رد هذا الكلام في
كتاب التجريد على وجه يشهد بانه ليس من تصانيفه ونقل كلام المص الى قوله وصادق على المجموع
الحاصل منه ومما انضم اليه ثم قال وهذا اخبط خلط وغلط لما ذكره في شرح الاشارات بما اشتهر بين المتاخرين
وفيه شهادة صادقة بما رمى به التجريد من انه ليس من تصانيفه مع جلالة قدره عن ان ينسب
الى غيره انتهى كلام شرح المقاصد وتبعه شارح التوشيح في اسناد الخبط والخلط الى المحقق الشريف
بعد تقرير الاصطلاحين اذا عرفت ذلك يبين لك ان قوله محدودة فاعنها جميع ما عداها قد يراد به المعنى
الاول اما قوله بحيث لو انضم اليها الى آخره فهو صريح في المعنى الثاني دون الاول فتى الصلة مسامحة لا
المعنى الثاني هو الانضمام حقيقة والمذكور هنا هو الانضمام فرضا لانا نقول الانضمام لا يلزم الفرض
وما يترتب عليه من انه يحصل هنا التجزي لا تصادق بينه وبين اجزائه في المعنى الاول لا يتحقق
سيد المدققين قد تحاشى عن اسناد الخلط والخبط الى المص قدس سره وانكر تحقق الاصطلاحين وقال الظاهر

ان ليس

ان ليس هذا اصطلاحين فان هذه الاعتبارات الثلاثة بمعنى واحد معتبر في اخذ الماهية وغيرها
وحاصل كلامه في هذا المقام هو ان المراد انما هو الماهية المجردة لا يكون لاجل لا يجب لانها ليست من اللوازم
اصلا كالامور العدمية لا يدخل سرها بالمعنى الاول ولا يلغو لاعتبارها كان فايدة بل بان يعتبر بكل ما يلغا
فهو زايد عليها غير محدود منها انهذا هو معنى تجريد الماهية من اللوازم هي الجزء لا تدخل مع وجودها
في الخارج لكون معنى الجزء ذلك فهذا هو المراد المص وكذا مراد الشيخ فيما نقل عنه من ان الماهية قد يؤخذ
بشرط لا شيء بان تعتبر خالية عنها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده هو يكون مقارنة زايدا عليه ولا
يكون المعنى الاول مقولا على ذلك المجموع لما اورده المحقق الدواني عليه ان الشيخ قد صرح بان الجسم بمعنى
المادة جزء من وجود الانسان وسبب لوجوده وان المادة في المركبات الخارجية موجودة سابقة على وجود
المركب واما في البسائط فانها تتقدم عليه بحسب الوجود العقلي لا المادة لها في الخارج فيتحقق وجود الماهية
من حيث انها مادة بحال المادة عليه الشيخ ما عليه الامر في نفسه فان المادة موجودة في الواقع بحساب
لا يلزم من كون الماهية بشرط لا شيء جزء الماهية للماخوذة مع العوارض ان يكون جزءا لها في الخارج لا جواز
ان يكون من اجزائها التحليلية العقلية كيف لا وقد ارتد بالعوارض المحمولات وهي في الخارج ليست اجزاء
لها وهذه طريقة في توجيه هذا المقام واما طريقة المحقق الدواني في ان تجريد الماهية امر يختلف
بالقياس الى الامور فربما اعتبر تجريدها بالقياس الى امر دون آخر وربما اعتبر بالقياس الى جميع الامور وهي
بهذا الاعتبار لا توجد في الخارج لانها اذا اعتبرت محصلة بحيث لا يقبل تحصلا آخر حتى الهوية الصيغة
بهذا الاعتبار غير موجودة في الخارج اذ كل موجود لا بد له من تعيين خاص وهو تحصيل زايد على الماهية
واذا اعتبرت محصلة بالقياس الى شيء آخر بحيث لو اشتد سببه كالجسم بشرط ان لا يدخل في قوامه النمو
لا بشرط لا يحصل بالعوارض فيكون نحو ماخوذ بشرط لا بالنسبة الى النمو ولا بشرط الا يحصل بالنسبة الى
تلك العوارض فهو موجود ومحل النقض فالذي في المص وجوده هو الماهية بشرط لا شيء مطلقا وهو
لا ينافي ما انتجه الشيخ من وجود الماهية بشرط لا شيء في الجملة فان تحليل المعتبر في المادة لما التجريد
جميع ما عداه او عن بعضه وعلى الاول لا يكون موجودة اصلا كما قررته فلا يصح كلام الشيخ وعلى الثاني

يكون موجودة في الجملة فلا يصح كلام المحقق الشريف مادة الشيء التجريد بالنسبة اليه فكل ما اعتبر مجردا
بالنسبة الى شيء فهو مادة بالنسبة الى ذلك الشيء وذلك الشيء صورة له حتى ان النوع لو اعتبر محصلا بالنسبة
الى الشخص اي بحيث لو انضم اليه التشخص كان امرا زائدا عليه لا محصلا له كان مادة له بهذا الاعتبار وشيء
محمول على الجميع والمصحح حكم باتحاد المادة اراد بها الهيئة باعتبار التجريد عن جميع ما عداها وان كان
اعتبار المادة اعم من ذلك ثم قال وكلامه في توجيه العبارة بين ظاهر ان يحمل قوله محذوفا منها ما عداها
على التعميم ويؤيده ما في بعض النسخ محذوفا منها جميع ما عداها وح لا حذف في قوله لا يوجد الا في الاذهان
ولا دخل في ذلك من حيث عدم يعرضه لاعتبار التجريد بالنظر الى بعض لجواز الاحالة الى المقايسة واما
ان يحمل على الاطلاق ويكون الضمير في قوله ولا يوجد الا في الاذهان راجعا الى المجرد عن جميع ما عداه بطريق
الاستخدام ولا اقول اظهر انتهى فهذا ما قال في هذا المقام واقول وبالله التوفيق تحقيق المقام ما يفرق في
المسئلة السابقة ان الهيئة من حيث هي ليست الا هي وان الواحق كلها مساوية منها من تلك الحيثية
وان جميع الوجيات محصلة كانت او معدولة منتفية عنها في تلك المرتبة محذوفا منها جميع ما عداها
لا محذوفا فقول المصنف محذوفا منها ما عداها اشارة الى الهيئة من تلك الحيثية على ان يكون محذوفا منها
حالا عن الهيئة لا منصوبا ثانيا لقوله يوجد على المفعول الثاني انما قوله بحيث لو انضم اليها الخ فالهيئة المحذوفة
عنها ما عداها هو المنتم وقد قسمها الى الاعتبارات الثلاثة فالمراد من الحذف هو الحذف في تلك المرتبة
لا الحذف في نفس الامر بل الحذف في نفس الامر هو المعتبر في الهيئة المجردة التي هي قسم من الهيئة المحذوفة عنها
ما عداها التي هي المنتم فمراد الحذف في كلام المصنف هو ما يعتبر وعدمها وبيانها في كلام الشيخ حيث يعتبر
بها من الهيئة من تلك الحيثية وفي تلك المرتبة واما بيان انقسامها الى الثلاثة فهو ان اعتبار الهيئة المحذوفة
عنها ما عداها لا يستلزم اعتبارها تامة محصلة فهي في مرتبة نفس ذاتها قابلة لان يعتبر تامة بذاتها
ولان يعتبر غير تامة بنفس ذاتها بل محتاجة في ماهيتها وتحصلها الى امر آخر يفيض اياها وتتميمه
بوجه من الوجوه واذا اعتبر غير تامة بل محتاجة الى امر آخر سواء كان ذلك الامر مقوما لها او محصلا لها
او محصلا لها بنحو من التحصل غير المقوم فهي قابلة لان يعتبر لا بشرط بل من حيث هي قابلة لهذا الاعتبار

فاذا اعتبرت

فاذا اعتبرت تامة محصلة وبهذا الاعتبار قد سميت مجردة وبشرط لا لكونها مفروضا منضما اليها ما زائدا
يكون زائدا عليها لا محصلا ولا يكون هي مقولة على ذلك المجموع ومتحدة به بوجه من الوجوه لان هذا الاعتبار هي
اعتبار اخذها بشرط لا شيء آخر فلا يصح ان يتحد بهذا الاعتبار بشيء آخر فيصح ان الهيئة المجردة بشرط لا هي التي
كلما تفرض منضما اليها امر تكون زائدا عليها وتكون هي غير مقولة من ذلك المجموع وذلك لا يعبر المصنف عن الهيئة المجردة
الى هي القسم الاول من اقسام الثلاثة بقوله بحيث لو انضم اليها الخ ولا ينافي ذلك ما صدر في هذا المعنى على
الاجزاء المحمولة لقياس بعضها الى بعض سواء كان هناك اصطلاح آخر وكان ذلك جزئيا من جزئيات
هذا الاصطلاح واستلزام وجود الهيئة بشرط لا بهذا المعنى اعني النسبة الى الجميع ما يتقارنها حملا ينافي جواز
وجود الهيئة اعني الهيئة بشرط لا بالقياس الى ما تقوم بها الجواز ان يتقارنها ما يحصلها تحصيلا ما بحيث
تجوز العقل وجودها معه كما في الصورة الجسمية فانها نوع محصل في نفسها وجنس غير محصل بالقياس
الى ما يلحقها من الصور النوعية فاذا اخذت بشرط لا بالقياس الى الصور النوعية تجوز العقل وجودها
في الخارج بما يتقارنها من المحصلات الشخصية كما تقرر في وانطبق كلام المصنف على ما هو المشهور
توهم الخلط من غير تكلف ولا تحمل اصلا والحمد لله ملهم الصواب كما هو اهله ثم ما اشار اليه من جعل مورد
القسمة الهيئة المحذوفة عنها ما عداها في نفس المرتبة وجعل اقسام الهيئة الملحوظة مع ما عداها وجودا
دعوى في نفس الامر اذ فيه تمسك من توهم تجويز كون الشيء قسما لنفسه بان القوم جعلوا الهيئة منقسمة الى
الهيئة المجردة اي بشرط لا والى الهيئة المخلوطة اي بشرط شيء والى الهيئة من حيث هي هي او الهيئة لا بشرط شيء
ولا شك ان الهيئة من حيث هي هي نفس الهيئة التي جعلت مورد القسمة الى هذه فقد جعلوا الشيء منقسما
الى نفسه والى غيره وقد يدفع ايضا بان الحيثية في مورد القسمة بيان لاطلاق الهيئة وعدم تقييدها
بشيء اصلا وفي القسم تقييد الهيئة بهذا الاعتبار والفرق غير خفي واما ايراد جعل مورد القسمة حال الهيئة
ففيه ان الحال المضاف الى الهيئة ايضا معتبر باعتبارها فلا يقسم مادة الشبهة والتوهم المذكور باطلا
قطعا لان قسم الشيء لا بد ان يكون مغايرا له في الجملة بالضرورة ولا مغايرة بين الشيء ونفسه اصلا
اي الهيئة لا بشرط شيء اي من حيث هي هي من غير التفات الى انه هل يتقارنها شيء في نفس الامر او هل

القسم الثالث من الاعتبارات الثلث وقد طوى ذكر قسم الثاني اعني الماهية بشرط شيء جريا على الظهور فان
الحقايق الموجودة في الاعيان ماهيات بشرط شيء اذ لا يمكن ان يوجد ماهية الا ويلحقها من العوارض
حاجة الى اخذ هذا القسم واعتباره على سبيل المشاكلة وسيشير اليه وهو اي الماهية الماخوذة بشرط
شيء والتذكير باعتبار الخبر كالطبيعي والمراد من الكلي الطبيعي هو الطبيعة التي يعرضها الكلية اعني كون
الشيء كليا اذا حصلت تلك الطبيعة في العقل قال الشيخ في اول خامسة الهيات الشفا في بيان معنى
الكلي والجزئي ان الكلي لا يقال على وجوه ثلثة فيقال كلي للمعنى من جهة انه مقول بالفعل على كثيرين
مثل الانسان ويقال كلي للمعنى اذا كان جايزا ان يحمل على كثيرين وان لم يشترط انه موجود وان بالفعل مثل
معنى الشمس فانه كلي من حيث الطبيعة ان يقال على كثيرين انما يمنع منه اذا منع سبب ويدل عليه
دليل مثل الشمس لا غير ثم قال ويمكن ان يجمع هذا كله في ان هذا الكلي هو الذي لا يمنع تصوره من ان يقال على
كثيرين ويجب ان يكون الكلي المستعمل في المنطق وما اشبهه هو هذا واما الجزئي فهو الذي يمنع تصوره
ان يقال على كثيرين كذات زيد هذا المشار اليه فانه مستحيل ان يتوهم الا له وحدة انتهى وينبغي ان يعلم
ان غرض الشيخ عن هذا التفسير هو الاشارة الى ان يجوز التصور الذي يمنع من فرض الصدق على كثيرين انما
هو نحو من التصور الذي لا يمنع منه وهذا النحو هو العلم الاحساسي الشامل للمشاهدة والتخيل او النوع
وذلك النحو هو العلم المعروف بالتعقل ويظهر من هذا ان مناط الكلية والجزئية انما هو نحو الادراك
فزيد مثلا ان ادرك بالاحساس بالبصر الاعم فهو جزئي وان ادرك بالتعقل فهو كلي ومن هذا ايضا يظهر
الفرق ظهورا بين الجزئي والكلي والعرضي مثلا الشمس يمتنع فرض صدقها على كثيرين دون
الآخر مع اشتراكهما في امتناع الصدق في نفس الامر على كثيرين هذا او قال في تاليفها او هو في بيان
كيفية لحوق الكلية للطبايع الكلية بهذه العبارة فقد تحققت ان الكلي في الموجودات اما هو
هذه الطبيعة عارضا لها احد المعاني التي سميناها بالكلية ثم قال وقد يلحقها مع الوجود هذه
الكلية ولا وجود لهذه الكلية الا في النفس ثم قال وليس يمكن ان يكون معنى هو بعينه موجودا في
كثيرين فاما الانسانية التي في عمرو فان كانت ذاتها لا بمعنى انها موجودة في زيد كان ما يعرض

لهذه

لهذه الانسانية في زيد لا محالة يعرض لها وهي في عمرو والا كان من العوارض مهية مقولة بالقياس الى زيد
واما اذا كان يستقر ذات الانسان ليس استقراره فيه هو جا الى ان يصير مضافا مثل ان يتبيض او يسود او
يعلم فانه اذا علم لم يكن به مضافا الا على المعلوم ويلزم من هذا ان يكون ذات واحدة قد اجتمع فيها الاضداد
وخصوصا ان كان الجنس عن الانواع حال النوع عن الاشخاص فيكون ذات واحدة هي صورة بانها ناطقة
وغير ناطقة وليس يمكن ان يعقل من له جبلة سليمة ان انسانية واحدة اكتسبها اعراضا يلحقها بعينها
اكتساب اعراض زيد فان نظرت الى الانسانية فلا خرط آخر فلا تنظر الى هذه الاضافات بوجه على ما
فقد بان انه ليس يمكن ان يكون الطبيعة يوجد في الاعيان ويكون بالفعل كلية او هو وحده اخرى
للجميع واما يعرض الكلية لطبيعة ما اذا وقعت في التصور الذهني ثم قال فالمعقول في النفس من الانسان
هو الذي هو كلي وكلية لا لاجل انه متميز الى اعيان كثيرة موجودة او متوهمة حكمها حكم واحد واما
من حيث هذه الصورة هيئة في نفس جزئية في اخذ اشخاص العلوم او التصورات وكما ان الشيء باعتبار
مختلفة يكون جنسا ونوعا كذلك بحسب اعتبارات مختلفة يكون كليا وجزئيا فمن حيث ان هذه الصورة
في النفس من حيث النفس فهو جزئية ومن حيث انها مشتركة فيها كثيرون على احد الوجوه الثلثة التي
فيما سلف فهي كلية ولا تنافي بين هذين الامرين كانه ليس يمتنع اجتماع ان يكون الذات الواحدة
لها مشاركة بالاضافة الى كثيرين فان المشاركة في الكثرة لا يمكن الا بالاضافة فقط واذا كانت الاضافة
كثيرة لم يكن شركة يجب ان يكون اضافات كثيرة لذات واحدة بالعدد والذات الواحدة بالعدد من حيث
هي كذا نفس شخصية لا محالة ثم يجب ان تلك الصورة مع الصورة الاخرى التي في تلك النفس الجزئية او في
نفس اخرى مشتركة في كلي اخرى صادق على هذه الصورة وصورة اخرى كمفهوم الصورة العقلية وان
للنفس ان تتصور ذلك الكلي ايضا ويكون تصوره صورة جزئية مشاركة لغيرها وهكذا فتصير التصور
وينقطع بانقطاع الاعتبار هذا ما اوردناه من كلامه هيهنا والغرض منه ان يعلم ان الكلية معناها
المطابقة والاشتراك بين كثيرين وانها انما تعرض للطبيعة في العقل في الخارج وانه لا يلزم من كون
صورة شخصية مطابقة لكثيرين ومشتركا فيها انهم وكون الكلية بمعنى المطابقة والاشتراك ان يكون

امر واحد من جهة كليا وجزئيا فلا يكون متقابلين كانوهما الشائع التوجيه واما معنى مطابقة الصورة
الشخصية لكثيرين فهو ما بينه الشيخ بقوله وهذه اى هذه الصورة الجزئية التي في النفس انما كانت نسبتها
الكاملة اياها كلية هي الى امور من خارج على وجه ان تلك الخارجات نسبت الى الذهن فجاز ان يقع عنها
هذه الصورة بعينها اذا نسبت واحد فانا النفس عند هذه الصفة لم يكن لها الا حكم هذا
الجواز للمتزوجان هذا لا يزيد على الصورة السابق قد جرد عن العوارض وهذا هو المطابقة ولو كان تدل اخذ
هذه المؤثرات ثم غير تلك الامور المفروضة وغير جاز لها الكان لا اثر غير هذا الاثر فلا يكون مطابقة
انتهى ومحصوله ان معنى مطابقة الصورة الواحدة الشخصية لكثيرين هو ان كل واحد من الكثيرين
اذا جرد عن العوارض واللواحق كان الحاصل منها في العقل هو هذه الصورة بعينها وقد يشبه ذلك
بخواتم منقوشة بنقش واحد فانه اذا ضرب واحد منها على شمعة ارتسم فيها ذلك النقش فاذا ضرب
عليها خاتم آخر منها لم يبق في الشمعة نقش آخر ولو سبق الى الشمعة غير الذي ضرب عليها اولا
كان الاثر الحاصل منه في الشمعة هو ذلك النقش بعينه فان قيل كما ان الصورة العقلية مطابقة
لكل واحد من الكثيرين كان كل واحد منها مطابق لتلك ومطابقتها تلك الصورة هو
ان المطابقة انما يكون بين شيئين فكل واحد منها يجب ان يكون كليا قلنا هذا انما يرد لو كان المراد
هو المطابقة بالمعنى الحقيقي المتعارف واما اذا كان المراد ما ذكرناه فلا ورود له اصلا فلا
حاجة الى ما اجاب عنه المحقق الشريف من ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لامور
كثيرة لا المطابقة مطلقا قال ولنا السر في ذلك ان الامور الخارجية ذوات متاصلة مختلفة
الصور العقلية فانها كالاحوال المنتضية للارتسام بغيرها هذا بيان معنى المطابقة واما
بيان معنى اشتراك الصورة الواحدة الشخصية بين كثيرين فهو انه لو فرضت هذه الصورة
موجودة في الخارج فاذا تشخصت بتشخص اى واحد من تلك الكثيرين كانت عين ذلك الواحد
مثلا ان تشخصت بتشخص زيد كانت عين زيد وان تشخصت بتشخص عمرو كانت عين عمرو وهكذا
فلا وجه لما زعمه المحقق الشريف من ان الكلية اذا اعتبرت بالاشتراك يمتنع عروضها للصورة المعقولة

ايضا

ايضا كما يمتنع عروضها للموجودات الخارجية بل انما يعرض للصورة العقلية الكلية بمعنى المطابقة فقط
بالمعنى المذكور والعجب انه ذكر انه قد يتبقى المطابقة مع المعنى المذكور هذا الذي ذكرناه لبيان معنى الاشتراك
وغفل عن انه عين المعنى المراد من الاشتراك هنا واعلم ان الطبيعة اى الماهية لا بشرط شيء انما سميت
بالكلي لكونها معروضة للكلية بالقوة وانما قيد بالطبيعي احترازا عن الطبيعة لكونه في مقابلة
العقلي فكما ان الكلي العقلي منسوب الى العقل كذلك الكلي الطبيعي منسوب الى الطبيعة التي هي بازاء العقل
الجامع فلعل لفظ الكلي وضع في الاصطلاح او لا لمفهوم المقول على كثيرين اعني لهذا العارض ثم
اطلق على معروضه فقط سمي الكلي الطبيعي ثم اطلقوه على مجموع العارض والمعروض وسموا الكلي
ولعلهم انما سموا الطبيعة الموجودة في الخارج كليا طبيعيا مع كونها معروضة للكلية بالقوة دون
العقلية العقلية مع كونها معروضة لها بالفعل لان حقيقة المقابلة مع الكلي العقلي انما يتحقق
حيث يوجد في الخارج فقط كما ان العقلي يوجد في العقل فقط على انه لا فرق كثير بين الماهية لا بشرط
وبين الماهية بشرط لا وبين الصورة الحاصلة منها في العقل لعدم تقوم الماهية لا بشرط
بحيث الصورة الحاصلة عن الهيئة الحاصلة من الماهية بشرط في العقل اليه هذا ثم ان الكلي
الطبيعي اعني الماهية لا بشرط شيء موجود في الخارج لان الماهية بشرط شيء اعني الشخص موجود في الخارج
بالضرورة والماهية لا بشرط شيء اعني نفس الماهية جزء منه على ما قال وهو جزء من الاشخاص على ان يكون
الجزء حاصلا من الشيء في موجود وذلك لان الشخص عبارة عن الماهية بشرط ما وحال ما فاذا كانت الماهية
بشرط ما موجودة كانت نفس الماهية اعني الماهية لا بشرط ما موجودة قال الشيخ في الشفاء الحيوان بما هو
حيوان والانسان اي باعتبار حده وبينه غير ملتفت الى امور اخر هي ليس لا حيوانا او انسانا واما
الحيوان العام والحيوان الشخصي والحيوان من جهة اعتبار انه بالقوة عام او خاص والحيوان باعتبار
انه موجود في الاعيان او مقول في النفس هو حيوان او شيء ليس حيوانا نسبتها اليه وحده و معلوم
انه اذا كان حيوان او شيء كان فيهما الحيوان كالجزء منهما وكان في جانب الانسان ويكون اعتبار الحيوان
بذاته جائز وان كان مع غيره ذاتية فلانه له بذاته مكونه له مع غيره امر عارض له اعلام بالطبيعة الحيوانية

والانسانية ثم قال وهذا الحيوان بهذا الشرط وان كان موجودا في كل شخص فليس هو بجزء فشرط حيوانا ما وان كان
بحيث لا يلزمه ان يصير حيوانا ما الا انه في الحقيقة ذهبت به بهذا الاعتبار حيوانا ما وليس يمتنع كون الحيوان
الموجود في الشخص حيوانا ان يكون الحيوان ما هو حيوان لا باعتبار انه حيوان بحال ما موجود فيه لانه اذا كان هذا
الشخص حيوانا ما موجودا فالحيوان الذي هو جزء من حيوان ما موجود كالبياض فانه وان كان يفارق المادة
فهو ببياضيته موجود في المادة على انه شيء آخر معتبر بذاته وذو حقيقته وان كان وجود الحقيقة ان
يقارن في الوجود امر آخر ثم قال بعد ذلك كون الحيوان بشرط لا موجودا في الخارج كما نقلنا عنه سابقا الصلاة
فالحيوان مجردا لا بشرط شيء آخر فله وجود في الاعيان فانه في حقيقته بلا شرط شيء آخر وان كان مع الشرط
يفارقه من خارج فالحيوان بمجرد الحيوانية موجود في الاعيان وليس يوجب ذلك عليه ان يكون مفارقا بل
الذي هو في نفسه خالص الشرايط الماهية موجود في الاعيان وقد اكتسب من خارج شرايط اخر
انتهى واعلم انه ليس المراد من الاستدلال بكون الكلي الطبيعي جزء من الشخص الرجحي على كونه موجودا انه
خارجي جزء مقارن له وانه موجود بوجود عليحدة وله وجود الشخص كما هو شان الاجزاء الخارجية
بالقياس الى المركب منها فانه لو كان المراد ذلك لزم كون الحيوان شيئا الموجود في ضمن هذا الحيوان شخصا
آخر من الحيوان غير هذا الحيوان حزبه ان كل موجود في الخارج فهو متشخص في ذاته متميز في نفسه
عن جميع ما عداه وهو بديهي قطعا وكان في كلام الشيخ المنقول انما اشارة الى هذا كيد وينتقل الكلام الى
الحيوان الذي هو جزء لهذا الشخص الخارجي فيلزم ان يكون كل شخص من الحيوان مستحقا على افراد متناهية
منه وهذا المعنى لمعنى وجوب كونه كليا موجودا في الخارج متعينا في ذاته هو الذي منع كون اشتراك الكلي
بين كثيرين بحسب الخارج ولزم ايضا امتناع هذا الكلي الطبيعي على ما هو له فرد له فرد له امتناع صدق
الجزء الخارجي المغاير بحسب الوجود للكل عليه بل المراد انه جزء عقلي له والمراد من الجزء العقلي الذات
الموجودة في الخارج هي العقل يحلل تلك الذات اليه وكل ما يحلل العقل ذات الموجود اليه يجب كونه
موجودا وجود تلك الذات سيما اذا كان ماهية تلك الذات فان ماهية الشيء هو ما به الشيء هو هو
فكيف يمكن كون الشيء موجودا مع كون ما به الشيء هو هو غير موجود فظهر بطلان ما ذكره المحقق الشريف

من منع

من منع وجوب كون الاجزاء العقلية للموجودات الخارجية موجودة مستندا بان الجزء لهذا الاعتبار
في الخارج مع انه ليس موجودا فيه وذلك لان الجزء ملزوم الاعم الذي هو جزء بالنسبة الى ذات الكلي
لان انه وكلما سلمنا فرض كونه ماهية للذات الموجودة كالحيوان هذا توجيه المقام على تقدير بناء الكلام على
الاستدلال بالجزئية كما هو المتبادر من كلام الشيخ بحسب الظاهر ظني انه لا يجب بناء المقام عليه لما
زعمه المحقق الشريف وغيره ومعوله اتباع الشيخ من ان تحقيق مذهب المتأخرين في وجود الطبايع في الاعيان
ان افرادها موجودة في الاعيان مع كون الذهني بديهيا غير محتاجة الى الاستدلال ذلك الزعم
في المقام كما سيبينه في حدوث الشخص انتهى اقول بطلان الذهني اعني كون الطبيعة بشرط شيء موجودة
في الاعيان بعد فرض كون الشخص اعني الطبيعة بشرط شيء موجود في الاعيان بديهية غنية عن الاستدلال
وان احتاجت الى تنبيه ما لتوهم جواز كون الماهية بشرط شيء موجودة اعني احتياجها في الوجود العيني
الى شرط ما وحال المانع عن ان يكون هي نفسها الموجودة بذاتها لا بشرط شيء ما موجودة وفرض الشيخ
ذلك التنبيه لا الاستدلال بكون الطبيعة جزء الطبيعة بشرط ما وان كانت جزءا له اعني قوله فالحيوان
الذي هو جزء من حيوان ما موجود موجة اياه وذلك لان ظاهر القول لا اشتماله على حديث الجزئية
وان كان دالا على ان بيان هذا القول على كون حيوان ما موجودا انما هو لاجل الجزئية لكن التنبيه بالبياض
صريح في ان توجه عليه انما هو لاجل ان مقارنة حال ما وشرط ما مزية ناشئة من اعتبار وجود الحيوان
هو حيوان كان مقارنة البياض في الوجود مادة غير ناشئة من اعتبار وجود البياض بحيث يبياضيته
من الجزء هو جزء وجوده من حيث هو شخص اعني جزء ظهور الشخص والفرض من اقتحام الجزئية
هو تنبيه ما هو المراد من الحكم بوجود الاستدلال به عليه وكذا الحال في كلام المصنف وكيف لا يكون المراد
هو جزء الحد والطبيعة لا بشرط ليس بجزء حقيقة بل الجزء الحقيقي انما هو بشرط لا فليس معنى جميع ذلك
ثم قال المحقق الشريف بقي هنا بحث وهو انه اذا نسب الى الذهن واحد من الافراد الشخصية لم يحصل فيها
صورة كلية مطابقة لها وكثيرة جدا بان يجرد ذلك الشخص من تشخصه المانع من مطابقة الكثير
حتى يحصل في الذهن صورة عقلية مطابقة لها فكل شخص مركب في الذهن من طبيعة معروضة
وتشخص

عارض لها فان كان العارض والمعروض متغايرين في الوجود كان المعروض موجودا خارجا متميزا في
ذاته بحيث يصير معروضا لذلك العارض له في الخارج فهو شخص خارجي مركب في الذهن من عارض
ومعروض فلا يكون في الخارج موجودا ذا نفس هو في ذاته كان صورته كلية بل في الخارج موجودا
ذا تصور مجرد عن تشخصه حصل في العقل صورة كلية فلذلك قال بعض الافاضل لا وجود في الخارج
الا الاشخاص واما الطبايع الكلية فينتزعها العقل من الاشخاص تارة من ذواتها واخرى من الامور
المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات شتى فظاهر من ذلك كله ان من قال بوجود
الطبايع في الاعيان ان اراد به ان الطبيعة الانسانية مثلا بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها
لزم ان يكون الامر الواحد بالشخص في امكنة متعددة ومتصفة بصفات متضادة لان كل موجود خارجي
يجب ان يكون متعينا ممتازا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه لا مرد ان اراد ان في الخارج موجودا ذا
تصور هو في ذاته لتصوره بالكلية بمعنى المطابقة فهو ايضا باطل لما مر انفا وان اراد ان في
الخارج موجودا ذا تصور مجرد عن تشخصاته حصل منه في العقل صورة كلية فذلك بعينه مذهب من قال
لا وجود في الخارج الا الاشخاص والطبايع الكلية منتزعة عنها فلا نزاع الا في الاعيان انتهى كلام المحقق
الشريف واقول اختار الشيخ الثالث والنزاع بيننا وبينه النافي صورى فانا نقول الصورة المجردة
المنتزعة عن الشخص ماهية للفرد وهو موجود في الخارج فيجب ان يكون ماهية موجودة في الخارج ولا
يضر وجود الماهية من حيث هو في الخارج ان يكون متحدة الوجود مع التشخص كما مر في كلام الشيخ من انه ليس
يمنع كون الحيوان الموجود في التشخص حيوانا ان يكون الحيوان بما هو حيوان لا باعتبار انه حيوان
يحال ما موجود فيه والنافي يمنع كون الماهية موجودة ويقول بوجود الافراد فقط فكيف لا
يكون النزاع الا في العبارة نعم يمكن ان يقال ان مراد النافي هو ان الماهية ليس لها وجود عليحدة
ان اريد بوجودها نفس الوجود عليحدة وح يرتفع النزاع المعنوي بيننا وبينه لكن يرجع
مذهبه الى مذهبنا لا بارجاع مذهبنا الى مذهبه كما لا يخفى ولعل هذا هو مراد شارح المقاصد حيث
قال لا نزاع في ان الماهية لا يتميز بها شيء موجودة في الخارج الا ان المنازع ذلك مبني على كونها جزءا

خارجيا

خارجيا كما يظهر من تمثيله فتدبر ومنه يعلم انه جزء من الخارجي ما الموجودة في الخارج وليس بمستقيم لان
الموجود من الانسان مثلا انما هو زيد وعمرو وغيرهما من الافراد وليس في الخارج انسان مطلق
واخر مركب منه ومن الخصوصية هو الشخص مع ان الاظهر ان المطلق عليه ضرورة امتناع صدق
الجزئي الخارجي المغاير يجب الكل عليه وانما التغاير والتمايز بين المطلق والمقيد في الذهن دون
الخارج لكونه نفس المقيد ومجموع الانتهى والطبيعة صادقة على المجموع الحاصل منه ومما
يضاف اليه اي على الطبيعة بشرط شيء وهو الثاني من الاعتبارات الثلث الذي قد طوى
ذكره سابقا واشار اليه هنا كما مر فالحيوان بما هو حيوان اعني لا بشرط شيء صادق على هذا
الحيوان وهذا الحيوان اعني الشخص المشار اليه منه هو المجموع الحاصل من الحيوان وما انضم
اليه من المشخصات وهو الحيوان بشرط شيء وهذا الكلام دليل على ان المراد بالجزء فيما مر من قوله
وهو جزء من الاشخاص ليس هو جزء من الحقيقة بل جزء الحد كما عرفت والكلية العارضة للماهية
اي الكلي بما هو كلي من دون ان يعتبر مع المعروض قال الشيخ في الشفا الكلي من حيث هو كلي شيء ومن حيث
هو شيء يلحقه الكلية شيء فالكلي من حيث هو كلي هو ما يدل عليه احد هذه الحدود فاذا كان
انسانا او فرسا فصار معنى امر يمنع من الكلية انتهى يقال لها كلي منطقي لان المنطق يبحث عنه من حيث
هو كلي لا من حيث هو انسان او فرس ويقابل المركب من العارض والمعروض كالانسان الكلي كلي
عقلي لكونه ما لا يوجد الا في العقل فما عرفت من ان الكلية لا يعرض للطبيعة الا اذا حصلت في
العقل وهي اي الكلي المنطقي والكلي العقلي ذهنيات اي هما من المعقولات الثانية اما الاول
فظاهر في الفصل الاول واما الثاني فلتركبه منه وهو ايضا مثله في ذلك فهذه اعتبارات ثلثة
ينبغي تحصيلها في كل ماهية معقولة انتهى الشارحون وغيرهم من الناظرين في الكتاب على ان
هذه اشارات الى الاعتبارات الثلثة والاشبه انها اشارة الى الاعتبارات الثلثة الربعة لان المسئلة
كانت فيها وحديث الكلية جملة معترضة فتدبر المسئلة الرابعة في بساطة الماهيات وتركبها
والماهية منها بسيطة وهي ما لا جزء لها اي لا بالفعل ولا بالقوة وهو البسيط الحقيقي والمطلق

او ما لا جزء له بالفعل وان كان له جزء بالقوة كالانواع العرضية فانها قابلة لان يحللها العقل الى
الاجزاء العقلية وهو البسيط الخارجي والغير المطلق ومنها مركبة وهي ما جزء له بالفعل وهو المركب
الحقيقي والخارجي او بالقوة وهو المركب الذهني والغير الحقيقي وهي اي الماهية البسيطة والماهية
المركبة مطلقا اعم من ان يكون الحقيقيين او غير حقيقيين بدليل قوله موجود ان جزء ماهية ما هو
وجوده هو المركب الحقيقي كالانسان والبسيط الخارجي كالسواد والبياض فانه كما ان وجود السواد
مثلا بديهي كذلك عدم تركبه من الاجزاء الخارجية وكما ان وجود الانسان ضروري كذلك تركبه من الاجزاء
الخارجية واما الاستدلال على وجود البسيط هنا لوجوب انتهاء المركب اليه لكون كل كثرة مشتملة
على ما هو واحد بالفعل بالضرورة فهو فلن كان تاما والمناقشة منه مدفعة لكنه ينافي دعوى الضرورة
وكذا الاستدلال بابطال التسلسل وصفاتها اعتبارية اي البساطة والتركب من الامور الاعتبارية
العقلية وليس في الخارج ما يطابقها متنافيان اي متقابلان تقابل السلب والايجاب بالمعنيين
المذكورين فان كون الشيء ذا جزء لا يصدق على شيء وكذا لا يتصفان عنه وقد يؤخذ ان بمعنيين آخرين
وهما كون الشيء جزء الاجزاء وكونه الاجزاء كلا بالنسبة اليه وح يتضايفان اي يتقابلان تقابل
التضايف فالمتنافيان الاولان حقيقيان والاخيران اضافيان فاذا قيس البسيط الاضافي مع البسيط
الحقيقي يكون بينهما نسبة هي عكس النسبة التي بين المركب الاضافي والمركب الحقيقي فان البسيط الاضافي
اعم مطلقا من البسيط الحقيقي لان كل ما لا جزء له ما تركب منه ومن غيره وليس كل ما هو جزء لغيره يصدق
عليه انه لا جزء له والمركب الاضافي اخص مطلقا من المركب الحقيقي لان كل مركب اضافي مركب حقيقي
وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز ان لا يعتبر اضافته الى جزئه وهذا معنى قوله فيتصادقان
في العموم والخصوص مع اعتبارهما اي اعتبار ما معنى وارد عليه بان البسيط الحقيقي قد لا يكون بسيطا
اضافيا بان لا يعتبر جزءا من آخر فان القول بان المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا مع ان الجزء
البتة والبسيط الحقيقي يكون اضافيا البتة مع انه لا يلزم ان يكون جزءا من شيء فضلا عن اعتبار ذلك
عملا وجه له بل النسبة بين البسيطين مع موجه تصادقهما في بسيط حقيقي هو جزء من مركب كل واحد

للعدد

للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي في بسيط حقيقي لا يتركب منه شيء كالواجب وبالعكس في مركب
وقع جزء لمركب آخر كالجسم الحيواني وبين المركبين مساواة ان اعتبر في الاضافي اعتبار الاضافة
لان كل مركب حقيقي لا بد ان يكون له جزء فيكون مركبا اضافيا بالقياس الى ذلك الجزء وبالعكس وح
مطلق ان اشترط ذلك لان كل مركب بالقياس الى جزئه مركب حقيقي ولا ينعكس لجواز ان لا يعتبر في الحقيقي الاضافة
الى جزئه وكما يحتاج الحاجة الى الجاعل في المركب فكذا في البسيط اعلم ان العقلاء بعد الاتفاق على
ان وجود الممكن بالفاعل اختلفوا في ماهيته قال الشارح المقاصد فذهب الحكماء الى انها مجعولة
الجاعل مطلقا اي بسيطة كانت او مركبة وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة الى انها ليست مجعولة
الجاعل بمعنى ان شيئا منها ليس مجعول وذهب بعضهم الى ان المركبات مجعولة دون البسائط
اقول وجه ذهاب المعتزلة الى ما نسب اليهم ظاهر فانهم ذهبوا الى تقرر الماهيات في العدم من
غير فاعل واما وجه ذهاب الفلاسفة اليه فهو انهم نفوا الجعل المركب اعني جعل الماهية مجعولة
يدل عليه دليلهم الآتي واما الجعل البسيط اعني كون الصادر عن الفاعل نفس الماهية فالظاهر انه
لا خلاف لهم فيه سواء كان ذلك بالذات او بالعرض اعني ان يكون الصادر بالذات هو نفس
الماهية ويكون الوجود منتزعا منها وان يكون الصادر بالذات هو الوجود الخاص ويلزم الوجود
المسمات بالماهية كما مر سابقا في كلام المص وشرح الاشارات وما نقل من المشائين من انهم ينفون
على ذلك لا افهمه شيخ الاشراق كما مر ويبقى على ما ذكرنا اجمال مذهب الحكماء ايضا على الجعل المركب
كما سنحققه هذا ثم ان مستند المذهب الاول امور الاول ان علة الحاجة هي الامكان وهي عامة
الثاني انه لو لم يكن الماهية مجعولة لزم ان يمتنع الجعلية مطلقا لان ما فرض كونه مجعولا من الوجود او
موصوفية الماهية به فهو ايضا ماهية في نفسه والمفروض ان ما هو ماهية ليس بمجعول الثالث
انه لا تقرر للماهية في الخارج بذاتها الا في ظرف ثبوت المعدومات فيكون تقررها بالجاعل
والجواب عن الاول ان معنى حاجة الممكن الى الجاعل ان وجوده منه لا ماهيته وعن الثاني ان
المجعول هو الوجود الخاص وما هو من لوازم الوجود لا ماهية الوجود ومفهومه وعن الثالث انه

ليس تقرر الهية لا وجودها على ان شيئا من هذه الوجوه لا يدل على الجعل المركب الذي قد عرفت
ينبغي ان يكون مرادهم ومستند المذهب الثاني ان كون الانسان مثلا لو كان بجعل الجاعل لزم تقدم
بارتفاعه فيلزم سلب الشيء عن نفسه على تقدير عدم الفاعل وهو محال واجابوا عنه بمنع استحالته
على طريق السلب دون العدول ورد بان السلب الصادق على الانسان حال انتفاعه هو ان
المعدوم ليس بانسان والحق ان استحالة سلب الشيء عن نفسه ضرورية ومستند المذهب الثالث
شرطا لمجعولية الامكان وهو يستدعي مجانسة الثنينية وهي غير متصورة في البسيط دون المركب
والجواب ان الاثنينية التي يستدعيها النسبة اللازمة للامكان انما هي باعتبار الماهية والوجود وهي
حاصلة للبسيط والمركب هذا ثم انه قال شارح المقاصد ينبغي التنبيه على ما يصلح محلا للتردد في
هذه المسئلة فانه معلوم ان ليس للفاعل تاثير وجعل بالنسبة الى ماهية الممكن وامر بالنسبة الى
الوجود حتى يكون الماهية مجعولة كالوجود وان ليس الماهية تقرر في الخارج بدون الفاعل حتى
يكون المجعول هو الوجود فقط بل اثر الفاعل مجعولية الماهية بمعنى صيرورتها موجودة وما ذكره
الامام من ان المراد ان الماهية من حيث هي ليس بمجعولة لانها ليست بموجودة ولا معدومة ولا واحدة
ولا كثيرة الخ فذلك من العوارض بمعنى ان شيئا منها ليس نفسها ولا داخلا فيها ليس مما يتقوم به
نزاع ويتعلق بتخصيصه بالذكر فائدة ثم قال والاقرب ما ذكره صاحب المواقف وهو ان
المجعولية قد يراد بها الاحتياج الى الفاعل وقد يراد بها الاحتياج الى الغير على ما يعم الجزء وكلاهما
بالنسبة الى الممكن من العوارض والعوارض منها ما يكون من لوازم الماهية كزوجية الاربعة منها
ما يكون من لوازم الهوية كتناهي الجسم وحدوثه ولا خفاء في ان احتياج الممكن الى الفاعل في
تمكن المركب والبسيط من لوازم الهوية دون الماهية وان الاحتياج الى الغير من لوازم ماهية المركب
دون البسيط لانه مثل مركب لاحتياج الى الجزء فقال مجعولية الماهية سواء بسيطة
كانت او مركبة اراد ان المجعولية تعرض للماهية في الجملة اعني الماهية بشرط شيء هي المخلوطة
ومرجعها الى الهوية وان لم تعرض للماهية من حيث هي ويحتمل ان يريد انها تعرض للماهية من

حيث

من حيث المجعولية في الجملة اي بمعنى الاحتياج الى الغير وان لم يكن بمعنى الاحتياج الى الفاعل ومن قال بعدم
مجعولية الماهية اصلا اراد ان الاحتياج الى الفاعل ليس من عوارض الماهية بل من عوارض الهوية
ومن فرق بين المركبة والبسيطة اراد ان الاحتياج الى الغير من لوازم الماهية المركب دون البسيط
اشتركا في الاحتياج الى الفاعل بالنظر الى الهوية قال ولكن لم يتحقق نزاع في المعنى هذا وقال شارح
المواقف وفيه اي فيما ذكرنا في المواقف بعد لان البحث عن مجعولية الماهية انه من لوازمها من حيث هي
او من لوازم وجودها الخارجي او الذهني جار في كثير من المواضع فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية
كثير فائدة وايضا لا ان الماهيات الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجي كما انها محتاجة اليه
في وجودها الذهني فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا وان فسر
المجعولية بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام هو هو او التقييد تكلفا ثم قال
والصواب ان يقال معنى قولهم الماهية ليست بمجعولية انها وجدانها لا يتوقف بها جعل الجاعل
وتاثيره شرطا لان الاختلاف ماهية السواد ولم يلاحظ معها موجودا سواها لم يعقل هنا ان جعل
اذ لا تباين بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعولة دون
الاخرى وكذلك لا يتصور تاثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تاثيره في الماهية باعتبار
الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها بوجود متحققا في الخارج فان
الصباغ اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في
الخارج ولم يجعل اتصافه به موجودا ثابتا في الخارج فليست الماهيات في انفسها مجعولة
ولا وجوداتها ايضا في انفسها مجعولة بل الماهية في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا يتوقف
ينازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية عن الماهيات بالمعنى الذي ذكرناه ولا بين اثباتها
بيقين انه الحق الذي لا يتوهم بطلانه فالقول بنفي المجعولية مطلقا وباثباتها مطلقا هو صحيح
اذا حملا على ما صورناه ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة دون البسائط فان اراد المجعولية
احد المعنيين فالفرق بطلان المجعولية منفية عنهما سواء بمعنى جعل الماهية موجودة ثابتة

لهما ساوى الرد كما هو الظاهر من كلامهم ان الماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها
محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج الذي لا يتصور في البسيط فهو والمركب
متشاركان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود وفي نفي المجعولية بحسب الماهية ونعم ان بان المركب يحصل
في حد ذاته مع قطع النظر عن وجود عدد البسيط كان هذا ايضا صوابا بلا ريبة انتهى اقول هذا
الاشكال لا اعتبار عليه لانه ينبغي تحقق سوى جعل الماهية متصفة بالوجود لانه يتوهم الماهية والوجود
كليهما حاصلان بلا جعل وان الجاعل انما يجعل احدهما متصفا بالاخر على ما يتبادر من المثال بل المراد
ان الصادر من الجاعل انما هو امر واحد بحالة العقل الى امرين يجعل احدهما متصفا بالاخر فهذا
هو معنى جعل الماهية متصفة بالوجود كما مر غير مرة ثم نقول ان هذا الكلام ايضا يرفع النزاع
فلم يحصل معنى يصلح للخلاف بل الصواب كما اشرنا اليه ان يجعل النزاع في الجعل المركب الماهية مع قطع
النظر عن الوجود فان الاحتياج الى الجاعل في الوجود موضع الوفاق كما مر مرت والجعل البسيط
للماهية دفعيا لا يتوهمه الاكثرون فمن لم يذهب الى ثبوت الماهية في العدم من المتكلمين ورد انها
محتاجة الى الجاعل ولم يتوهم الجعل البسيط فهب الى الجعل ومن ذهب منهم الى ذلك كالمعتزلة
لم يكن لها حاجة الى الجاعل في غير الوجود فنفى به الجعل الذي يدعيه المثبتون لعدم الحاجة اليه
والفلاسفة نفوه لكونه غير معقول والمفصل ما توهم استدعاء الجعل تركيبا ولم يكن توهم
التركيب في البسيط نفى الجعل فيه واما في المركب فيكون ذهاب الوهم الى كون المركب غير الاجزاء
فلذلك ثبت الجعل فيه هذا تحرير محل النزاع وتحرير موضع الخلاف واما تبيين ما هو الحق
من هذه المذاهب فظاهر مما ذكرنا اذ لو عرفت ذلك فمعنى كلام المص ان تاثير الفاعل لما كان
في نفس الماهية لا في جعل الماهية ماهية ولا في جعل الوجود وجودا كما مر في المعتق في بحث حاجة
الممكن الى المؤثر والمركب والبسيط سواء في الحاجة الى الجاعل لكونهما ممكنين فالماهيات الممكنة
سواء كانت مركبة او بسيطة محتاجة اليه على السواء ومجعولة بالجعل البسيط بالمعنى الذي
عرفت فهذا الكلام ليس اختيارا لشيء من هذه المذاهب الثلثة صريحا واختيارا لمذهب الفلاسفة

بالاشارة

بالاشارة الى ما هو المراد والمعقول من الجعل لا الانحصار وهما اي البسيط والمركب قد يقومان بانفسهما
بمعنى سلب القيام بالغير بان يكونا من الماهيات الجوهرية مثال المركب الجسم ومثال البسيط العقل عند من
لم يقل بجنسية الجوهر وقد يفتقران الى المحل ويقومان به وذلك اذا كانا من الماهيات العرضية مثال المركب
السواد ومثال البسيط النقطة على قول المسئلة الخامسة في احكام اجزاء الماهية المركبة فمنها ان
الجزء الماهية متقدم عليها في الوجود الخارجي والذهني وكذا في العدم الخارجي والذهني اليه اشار بقوله
والمركب مركب عما يتقدم وجوده او عدمه بالقياس الى الذهن والخارج لكن بين التقدمين فرق من وجهين
احدهما ان التقدم بحسب الوجود متحقق بالنسبة الى كل جزء من اجزائه واما التقدم بحسب العدم فانما هو بالنسبة
الى جزء واحد ثانيهما ان التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع فان وجود المركب يتوقف على وجود كل جزء من اجزائه
والتقدم بحسب العدم تقدم بالعلية بشرط السبق بمعنى ان عدم اي جزء سبق لا يحتاج عدم المركب الى
عدم جزء آخر وان احتاج الى العدم ذلك الجزء في كونه علة تامة لعدم المركب الا بسبقه على العدم لسائر الاجزاء
فانه لو كان عدم جزء واحد كان هو العلة ولو كان عدم الجزئين معا لم يكن شيء منهما علة تامة لعدم
السبق بل كلاهما علة تامة فلا يلزم اجتماع العلل المستقلة على المعلول الشخصي هو عدم المركب الشخصي على
تقدير تسليم كون عدم الامر الشخصي شخصيا وكذا الكلام في اعدام سائر العلل الناقصة فان كلا منها علة تامة
لعدم المعلول فعلى هذا لو عدم الفاعل مثلا مع عدم جزء من المركب في زمان فان لم يكن لعدم الفاعل مدخل
في عدم ذلك الجزء فعدم الجزء هو العلة التامة لعدم المركب ولا يخفى ان العدمين علة تامة لعدم المركب
قيل ان عدم الجزء هو بعينه عدم المركب ومن ثم امتنع تصور ارتفاع الجزء مع تصور ماهية المركب
فانه يكون تصور ارتفاعه مع تصور ماهية وان كان التصور مستحيلا ويلزم هذا القائل كون عدم المركب الواحد
الشخصي كليا مستندا الى افراده كل واحد منها عدم جزء واحد من ذلك المركب بخلاف عدم البسيط بالقياس الى
اعدام علل الناقصة اذ ليس عدم شيء من تلك الاعدام وهو تقدم الاجزاء على الماهية علة الفتى
عن السبب اي علة لكون الاجزاء مستغنية عن السبب حتى تحقق الحاجة الى تحصيل الحاصل فهذا الفتى عن
السبب ان اعتبر في الجزء بحسب الوجود الذهني بان يكون تصور الكل بثبوت الجزء الماهية مستغنيا عن الوسط

سواء الجزء بمعنى الثبوت وان اعتبر بحسب الوجود الخارجي سمي غنيا عن السبب وهذا معنى قوله فيما اعتبار الذهن
وباعتبار الخارج غني وليس المراد الغنى عن السبب الاستقلالي اذ في الممكن بل عن السبب الجديد كما اشرنا اليه فلو لزم
الماهية تشارك الاجزاء فيه فانها لا تحتاج ايضا الى سبب متجدد حال تحقق الماهية لانفسها او الى تحصيل الحاصل
كما في الاجزاء فيحصل الجزء خواص ثلث الاولى تقدمه في الذهن والخارج الثانية الاستغناء عن الوسط
الثالثة الاستغناء عن الوسط في الثبوت واحدة هي الاولى متعاكسة اي كل ما هو جزء للكل فهو مقدم عليه
وكل ما هو متقدم على الكل فهو جزء له فيكون خاصة مساوية مطلقة وهذا اشكال قوي قد تحير فيه وجوه
انه ان اريد بالخاصة الاولى التقدم بحسب الوجود بن جميعا وهو الظاهر على ما صرح به الامام فالجزء الذهني
لا يتقدم بحسب الوجود الخارجي وان اريد ان الجزء الذهني متقدم في الوجود الذهني والخارجي في الخارجي والعلة
الفاعلية شيء متقدم وليست بجزء واصل الترتيب منه فذهب شارح المقاصد الى ان ما يعرض له
متقدمة في الذهن باعتبار كونه جنسا او فصلا ومتقدم في الخارج باعتبار كونه مادة ولا يعرف فيه المحقق
الدوان فذهب الى ان الجزء هو الماخوذ مادة لا جنسا او فصلا وهي مقدمة في الوجود بن وان المادة العقلية
كما في البسائط ليست بجزء حقيقة اذ لا تركيب هناك حقيقة ولا يخفى ما فيهما وذهب المحقق الشريف الى ان الخاصة
الاولى هي تقدم الجزء مع كونه جزءا لا باعتبار الكمال اذ توجد في الاجزاء الخارجية والعلة وباعتبار التقدم لم يوجد
في اللوازم البتة فان اختصت بالذاتي على الاطلاق فهو بعينها هذه الخاصة خاصة للاجزاء الحقيقية لا مطلقا
وانما وقع الاشتباه في هذه الخاصة لانه لم يبين الخاصة المطلقة للذاتي اشار والى ان التقدم مشترك بينه
وبين الاجزاء الخارجية حيث قالوا الخاصة المطلقة للذاتي هي التقدم على الماهية في الوجود بن وكذا في العرضيين
ولا يبعد ان الذاتي يتقدم على الماهية في الوجود الخارجي لا لتغاير في الوجود الخارجي بينهما بل لان
الجزء ان كان ذهنيا وهو الذاتي كان متقدما في الوجود الذهني وان كان جزءا خارجيا كان متقدما في الوجود
الخارجي فقد تعرضوا لبيان تقدم الجزء مطلقا مع انهم بصدد بيان الخاصة المطلقة للذاتي ثم قال ولنا ان نقول
انهم عدوا كون الشيء متقدما على المركب مع كونه غير خارج عنه خاصة مطلقة للجزء مطلقا والانتقاض بالعلة الفاعلية
هذا كلامه ولا يخفى بعده وذهب الشارح القديم الى ان المراد تقدم الجزء على الكل تقدم الكلية لانه فلا يتنقض

بالعلة

بالعلة الفاعلية وربما انه لا معنى لكونه جزءا لانه يفهم المركب منه فلو كان معنى التقدم ذلك لكان تقدم
الجزء من كونه جزءا مع انه صلل به وذهب الشارح القوشجي الى ان المراد ان الجزء متقدم على الكل في
الوجود بن كان بينهما مغايرة في الوجود بن فان كانت المغايرة بحسب الوجود بن معا كما في الثلث فيهما
معا وان كانت في الذهن فقط كما في المركب العقلي يتقدم فيه فقط لكنه بحيث لو كان له وجود خارجي
مغاير لوجود الكل لتقدم عليه هذا ولا يخفى التكلف فيه وذهب سيد المدققين الى انه لا منافاة بين
الاتحاد في الوجود الخارجي وبين التقدم فانه راجع الى اللاحقية في الوجود وهو لا ينافي الاتحاد المتقدم
والمتاخر ذاتا لجواز ان يكون نسبة الوجود اليه من حيث انه جزء لحق هو كل وقد يؤيد ذلك بانكرد
في كلام الشفا من تقدم الطبيعية من حيث هي على الطبيعة الشخصية والكلية تقدم تقدم البسيط على
المركب وذلك لا ينافي ذلك لكون الطبيعة لا بشرط شيء متحدة بالوجود مع الطبيعية بشرط شيء
فليتدبر فهذه جملة ما قالوا في هذا المقام واقول التحقيق ان تقدم جزء الماهية عليها تقدم بالماهية
وهو الذي قدمناه تقسيم سادس او سابع من اقسام السبق لا تقدم بالوجود فلا ينافي الاتحاد الخارجي
بالوجود فاجزاء الماهية متقدمة عليها بالماهية سواء كانت الماهية موجودة في الذهن او في
فالتقدم بالماهية في الوجود بن هي الخاصة المطلقة لاجزاء الماهية فالكل جزء منها متقدم بالماهية
على الكل في الوجود بن وكل متقدم بالماهية على الكل في الوجود بن فهو جزء له واشتمال هو الثانية
والثالثة لم يرا جزء الماهية لان كل ما هو جزء الماهية فهو مستغن عن الواسطة لجزء الماهية
وعن الواسطة في الثبوت وليس كل ما هو مستغن عن الواسطة جزء الماهية لصدقه على اللوازم البينة
وكذا ليس كل ما هو مستغن عن الواسطة في ثبوته الماهية جزء لها لصدقه على اللوازم الماهية مطلقا
سواء كانت بينة كالانقسام بمتساويين للاربعة او غير بينة كتساوي زوايا الثلث لقائمتين له
فهاتان الخاصتان اضافيتان وليستا بمطلقتين ومنها انه لا بد في المركب الحقيقي وهو ما يكون
له حقيقة واحدة وحدة حقيقية كالانسان والياقوت لا وحدة اعتبارية كالعشرة والعسكر مغايرة
الوحدة الحقيقية لان يختص بها لوازم وآثار لا يكون بين مجموع آثار الاجزاء ولوازمها كياقوت واحدة

لا كمشرع يتبين من حاجة لبعض الاجزاء الى البعض فلا امتنع ان يحصل منها حقيقة واحدة ثم
حقيقية بالعرضية كما في الحجر الموضوع بحسب الانسان ولا يمكن تحققها اي تحقق الحاجة للاجزاء بان
يكون كل جزء محتاجا الى الجزء باعتبار واحد لا لزوم الدور ومنها ان اجزاء الماهية قد يكون خارجية
وقد يكون ذهنية كما اشار اليه بقوله وهو قد يتعين في الخارج بان يكون لكل واحد منها وجود
غير وجود الاخر فيه فلا يمكن حمل بعضها على البعض ولا على الكل وهذه هي الاجزاء الخارجية كالمادة
والصورة الجسم كاجزاء البيت والسرير وقد يتعين في الذهن بان يكون لكل واحد منها وجود
على حدة غير وجود الاخر مختصا بالذهن ولا يكون كذلك في الخارج بل يكون جملة الاجزاء في الخارج
بوجود واحد وهذه هي الاجزاء العقلية المحمولة كالنوع وقابلية البصر للسواد واعلم انه ليس المراد
من الجزء المحمول ان يكون الجزء بما هو جزء موجودا بوجود مغاير لوجود الجزء الاخر ولوجود الكل وقد
ان معنى الحمل هو الاتحاد في الوجود بل المراد ان ما هو جزء يمكن ان يوجد باعتبار ما يصير بذلك الاعتبار
محمولا فما هو جزء باعتبار وهو اعتباره بشرط لا محمول باعتبار آخر وهو اعتبار لا بشرط والمراد بشرط
وبشرط لا في الاجزاء المحمولة ليس بالقياس الى اي شيء كان بالقياس الى ما يمكن ان اليه ويصير متحدا
الوجود به فالحيوان بشرط لا بالقياس الى شيء من الفصول هو الجنس والمادة العقلية ولا بشرط
منها هو الجنس بشرط المحمول على النوع او الفصل وكذا الناطق بشرط بالقياس الى الحيوان هو الجزء والمادة
العقلية ولا بشرط بالقياس اليه هو الفصل والمحمول ومعنى كون التركيب في العقل لا في الخارج هو ان
تعين الاجزاء بعضها عن بعض ومن الكل انما هو في العقل لكون كل منها موجودا فيه بوجود على حدة لا في
الخارج لاتحادها بالوجود فيه فمعنى كون السواد مثلا بسيطا في الخارج ومركبا في العقل هو ان
جزئيه اعني اللونية وقابلية البصر غير متمايزين في الوجود الخارجي ومتمايزان في الوجود العقلي
بحيث ان العقل ان نظر الى ماهية السواد يجدها ملتئمة من جزئين ومتقومة منهما مع قطع النظر
عن كونها موجودة ثم لا يخفى ان هناك تركيبا حقيقيا من الاجزاء الا ان التمييز بين الاجزاء ليس في
الخارج وفي العقل فارعه المحقق الدواني من انه لا تركيب هناك حقيقية خالف المحقق وهذا منه

عجيب مع ذهابه الى ان تقرر الماهية متقدم على تقرر الوجود كما مر سابقا ثم ان المحقق الشريف ذكر في
التركيب العقلي من الاجزاء المحمولة اشكالا يحير فيه الاوهام واختلف آراء الاعلام فمنهم من قال
انه لا معنى للتركيب من الاجزاء المحمولة لانا لا نعقل هناك شيئا واحدا كالانسان قد حصل له معان
من الوضع والابعاد والتحرك والحركة الارادية والنطق مستتبعة لمعان اخر كالغنى والحركة في
الاقطار والادراك والمشي والتعجب فاما ما اخذ من التنويعات كالجوهر والجسم النامي والحساس والمتحرك بالارادة
والناطق هي الذاتيات والماخوذ من التوابع كالتعجب والمتحرك في الاقطار والماشي والمتعجب هي العرضيات
وزعم انه يسهل بهذا التحقيق امتياز الذاتيات من العرضيات التي هي معظم اركان الحكمة وفيه بحث
لان تلك المعاني المستتبعة ان كانت داخلة في ذلك الشيء كان مركبا من اجزاء متمايزة في الوجود فلا يكون
شيء منها محمولا والا فلا المشتق منها ذاتيا لان المشتق من جزء خارجي يشتمل على نسبة خارجية عن
المركب والمشتمل على ما هو خارج عن الشيء لا يكون ذاتيا له وان كانت خارجية عنه فكان بالطريق الاولى
وهذا القول اخر والضابط في تقريرها او تحريرها ان يقال ان الانسان مثلا يصدق عليه مفهومات
كالجوهر والجسم والحيوان والماشي والكاتب والضاحك الى غير ذلك وليس نسبة هذه المفهومات اليه
على السوية بل منها ما هو خارجة عنه كالماشي واخواته ومنها ما ليس كذلك كالجوهر واخواته وهذه
المفهومات التي ليست بخارجة عنه لا شك انها امور متمايزة والذهن بحسب انفهامها ووجودها
لهذه الصور المتمايزة في الذهن اما ان يكون صور الشيء واحدا في حد ذاته او لا شيء متعددة الماهية
وعلى التقدير الثاني اما ان يوجد تلك الماهيات المتعددة بوجودات مختلفة او بوجود واحد فهذه
ثلاث فلا مزيد عليها فقد ذهب الى كل منها طائفة الاحتمال الاول ان يكون تلك الصور لشيء لا تعدد في
ذاته ووجوده بل هو امر بسيط لا ذات ووجود ينتزع العقل منه باعتبار ان شيء هذه الصور المتعددة
وهذا هو القول بالاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج ماهية ووجودا وان جعلها بعينه جعله
فيه الثاني ان يكون الصور لامور مختلفة الماهية الا انها موجودة في الخارج بوجود واحد وهذا هو
القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركبات ماهية لا وجودا الثالث ان يكون تلك الماهيات المختلفة موجودة

بوجودات متعددة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية ووجودا بان اجزاء المحمول
عين المركب في الخارج ماهية ووجودا وان جعلها بعينه جملة فيه الثاني وارد على كل واحدة
من هذه الاقوال اما على الاخير فلان حمل بين الموجودات المتغايرة وان فرض بعينها اي ان
امكن واما على الثاني فلان هذا الوجود قائم بكل واحدة من تلك الماهيات لزم حلول شيء بعينه
في محال متعددة وان قام بمجموعها لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه وكلاهما محال واما القول الاول
ففيه ان الصور العقلية المتخالفة كيف يجوز ان يكون مطابقة لامر بسيط في الخارج او مطابقة
احديها له تمنع من مطابقة الاخرى وجوابه ان مجموع الصورتين مطابقة للبسيط لا كل واحدة
مطابقة صورتين متغايرتين لشيء واحد انما هي في الصور المحسوسة كالمنقوشة على الجدار واما
في الخيال واما الصور التي ينتزعها العقل من الجزئيات بان يجب استعدادات وشرط وتحصل الكثرة
مشاهدة النفس للجزئيات او تلقيها او تشبيها المشاركات ومباينات بينها فلا استحالة فيها وهذا
هو القول المنصور وعليه المحققون والحق اعصل كلامه الشريف وانت خبير بان هذا القول الاخير
راجع الى القول التركيب كما ذهب المحقق الدواني ولا يخلو التعسف فيه ويبعد ان يكون مختار
المحققين واما ما اختاره فهو القول الثاني من هذه الاقوال ولا يرد عليه ما ورد على القول الوجود
له بالماهية فان القيام هو وجود شيء في شيء ولا وجود للوجود بل الوجود هو كون الماهية لا مقام
بها وليس ايضا تخصيص الوجود بجزء الاضافة الى الماهية ليلزم كون وجود هذا غير وجود ذلك
ذهنية كما مر جميع ذلك فلا استبعاد في ان يكون كون واحد كونا لامور متكثرة متغيرة بهذا الكون الواحد
ولا يلزم ايضا وجود الكل بدون وجود الجزء اذ وجود الكل بعينه هو وجود الجزء ثم الجواب المحقق الدواني
مع كونه ينفي التركيب حقيقة فيزيد فيها اختاره هذا القول الثاني حيث قال فان قلت ما الذي
تختاره من هذه الاحتمالات قلت الاجزاء الحقيقية اعني المادة والصورتان موجودتان بوجودين
متغايرين ولا يحملان على المركب والجنس والفصل موجودان بوجود واحد هو وجود الكل ثم انه
تقتضي ما اورد على هذا القول من لزوم وجود الكل بدون الجزء وقيام العرض الواحد بامور متعددة

بان

بان طبيعة الجنس المأخوذ بشرط الفصل اصلا لا في الذهن ولا في الخارج فان الجنس لا بشرط شيء انما
انضم
اليه ما ينضم اليه فانما ينضم اليه من حيث انه بعينه وتحصيله لا من حيث انه امر يحصل منها
ثالث كما صرح به الشيخ في الشفا فالوجود انما يعرض لهما من حيث الوحدة لا من حيث انهما اثنان هذا ثم ان الظاهر
ان القول الذي ذكره المحقق الشريف اولا ليس بواحد من هذه الاقوال الثلاثة لانه حيث اعترف فيه حصول
تلك المعاني المتعددة في الخارج كما هو المتبادر ويدل عليه ما يطلبه الشق الاول من التردد في البحث عليه
من لزوم كونه مركبا من اجزاء متمايزة في الوجود فلا يمكن ان يكون بواحد من القولين الاولين وحيث قال
لا معنى للتركيب فيه الا ذلك فلا يمكن ان لم يكون كون تلك المعاني داخلة في ذلك الشيء فلا يكون هو
القول فاي مركب اشد تركيبا من المركب من الاجزاء الخارجية بل الظاهر انه اراد ان تلك المعاني خارجة عنه
الا انها لما كانت متبوعة ومتقدمة على سائر المعاني سيما بالذاتيات مجازا وجه فلا وجه رده المعترض
الشق الاول بل ينبغي حمله على ما جعله الشق الثاني ثم ابطاله بما ابطله فهذا القول على ما رده اما داخل
في هذه الاقوال الثلاثة وذلك بناء على الشق الاول واما خارج عنه لكنه غير جيد في الاقوال وذلك
بناء على الشق الثاني وكيف كان هو الاقوال في الثلاثة فقد برهن شارح القوشجي استناد ما ذكر وابطال
هذا القول وهو قوله فيه المشتق من جزء خارجي مشتمل على نسبة خارجية والمشتمل على الخارج
عن الشيء لا يكون ذاتيا له ان الاجزاء المحمولة لا يكون مفهومات المشتقات واعتراضا به في ذلك
ذهب اليه المحقق الدواني من ان مفهوم المشتق كالابيض لا يشتمل على النسبة بل هو مفهوم بسيط
يعبر عنه بالفارسية بسفيد ولا يدخل في مفهومه الموصوف لا خاصا ولا خاصا وانه ليس بين
الابيض والبياض مغايرة الا بالاعتبار فاذا اخذ بشرط لا كان بياضا واذا اخذ لا بشرط كان ابيض
ان طبيعة الجنس جنس وماهية بالاعتبارين قال وهذا هو تحقيق الفرق بين العرض والعرضي
يتخيل من ان الفرق بينهما بالذات تكلف ظن خالف لما صرح به الشيخ وان كان هو لا يبالي بذلك
المدقق ايضا يوافقه في ان المراد من المشتق معنى بسيط لا يدخل فيه الذات والنسبة بالكلية
لكن
يخالفه في انه لا يجعله مفهوم المشتق بل هو عنده معنى آخر يعبر عنه بمفهوم المشتق فيدخل

الذات والنسبة في التعبير لا في المعبر عنه هذا ومنها انه اذا اعتبر معنى المفهوم ومعروض متضايفة
بعض بخصوص الاجزاء المهية ومعروض لها فقد تباين اي لا يصدق فان بعضها على بعض وقد تتداخل
اي يتصادقان فالمراد بالمتداخلة ما يكون بينها تصادق في الجملة فيشمل المتساوية ولا يخفى
ما فيه من وجه ايضا كما صرح به شارح المقاصد وهذا بحسب الاحتمال واما بحسب ما يوجد فانه
المهية الحقيقية اذا كانت متداخلة لا يكون الا عم واخص اما مع كالحيوان والناطق المتوسط او من
وجه كالحيوان والناطق الانسان لتحقق النطق في بعض الملائكة على ما هو المشهور وعند الشيخ ونفيه
فهم بمعنى آخر واما تركيب المهية الحقيقية من الاجزاء المتساوية فغير محقق وسيأتي ابطاله ايضا
في المهية الاعتبارية المركب من الناطق والتقييدي كالناس بحسب والمتحرك بالارادة فهذه
الاجزاء المتداخلة واما المتباينة فاما متماثلة كما في العشرة من الاحاد واما مختلفة كما في السلم من
السوار والياسمين او معقولة كما في الجسم من الهيولى والصورة كما في الدائرة المركبة من الخط والحركة
والشجاعة او مختلفة كما في الانسان من البدن المحسوس والنفس المعقولة وقد يقسم المتباينة الى
ما يكون للشيء ما يرض له من الاضافة الى الفاعل كالقطا فانه فائدة مقرونة بالفاعل او
الى القابل كالنطوسة التعفن في الانف والى الصورة كالاخطس لانف فيه تعفن والى الغاية
كالخاتم فانه اسم لحلقة مقرونة لما هو غاية لها وهو التزيين بها والى ما يكون للشيء مع
اضافة له الى المعلول كالخالق الرزاق والى ما يكون للشيء مع الاضافة الى ما هو غير شيء من علله
او معلوله باعتبار اخر الاجزاء لما وجود به كالنفس والبدن او عدمية كسلب عزوة والوجود
والعدم للامكان او مختلفة من كسب الوجودي والعدمي كالسابقية وعدم المسبوقية للذات
واما حقيقية كما في العشرة من الاحاد او اضافية كما في الاقرب والابعد فانهما مركبان من اضافة
عارضة لاضافة اخرى او ممتزجة منهما كما في السرير فانه مركب من الخشب ومن الترتيب النسبي
ومنها انه قد يؤخذ اي الاجزاء المتداخلة ولعله لهذا اخرها عن المتباينة مع كون
الاعم هو العكس كذا ذكره الشارح التوشيحي مواد يعني تعبر بشرط لا فتسمى مواد ان كانت ماخوذة

من الاجناس

من الاجناس وصور ان كانت ماخوذة من الفصول فذكر المواد فقط سلوك طريق الاكتفاء كذا
ذكره المحقق الدواني وقد توجد محمولة وذلك اذا اعتبرت لا بشرط شيء وقد عرفت ذلك غير مرة
فيعرض لها اي للاجزاء المحمولة الجنسية والفصلية محصورة فيها الا جزء المحمولة اما ان يكون مشتركا
بين المهية وما يحاذيها من المهيات او لا بل يكون مختصا بها على الاول فاما ان يكون تمام المشترك
بينهما وهو المراد من الجنس او يكون بعض المشترك بينهما فهو بمنزلة المهية في الجملة كالناطق وهو
اعني الذاتي المهية على ما هو المراد من الفصل وبيان ذلك مشهور في كتب المنطق وفي هذا الكلام اشارة
الى اتحاد الاجزاء الماخوذة مواد او صورا والماخوذة جنسا وفصلا بالذات وكون تغايرها بالاعتبار
فقط على ما هو المشهور من ان الاجزاء العقلية انما هو ماخوذ من الاجزاء الخارجية فيما هو مركب
خارجي فالجنس ماخوذ من المادة والفصل ماخوذ من الصورة وسيأتي تقرير كلام متعلق بهذا
وجعلها اي الجنس والفصل واحدا لاتحادهما في الوجود لا انتج الحمل وكون الجنس هو المهية باعتبار
الوجود كامر والجنس كالمادة في ان المركب حاصل منهما بالقوة وهو معلول للفصل والفصل كالصورة
في ان المركب حاصل منهما وهو علة للجنس وهذا اشارة الى الحاجة التي تجب تحققها اجنبيا العقل
تركيب مهية واحدة وحدة حقيقية منهما وبيان ذلك على ما حققه الشريف وغيره ان الطبيعة
الجنسية كالحيوان مثلا اذا حصلت في العقل كانت امرا مبهما لمتعدد ابهاما اشياء متكثرة هو بين كل
واحد منها بحسب الخارج وكانت غير منطبقة على تمام حقيقة واحدة منها فاذا انضم اليه الفصل تعينت
وزال عنها الابهام والتردد وانطبقت على تمام حقيقة واحدة من تلك الاشياء فالفصل علة لحصول
الجنس في الذهن وهو التعيين وزوال الابهام والتحصل اعني الانطباق على تمام المهية فيكون الفصل علة
للجنس من حيث هو معروض بتلك الصفات وعلة له بهذا المعنى بديهية بعد تعقل الطبيعة الجنسية
والفصلية على ما ينبغي وتوهم كون الفصل علة لوجود الجنس في الذهن بطل لانه تعقل الجنس مع
الفصل وكذا توهم كونه علة الوجود في الخارج والا لتغاير الجعل والوجود واستحكام الجعل ما لو اطا
وما لا جنس له لا فصل له تبا معلل اذ المراد بالفصل وهو احد الخمسة هو الذاتي الذي يحصل الشيء

ويميزه عما يشاركه في جنسه صرح بذلك الشيخ في الشفا كما سيأتي فلا شيء من الامرين المتساويين
اللذين يفرض تركيب ماهية منهما يفصل لها بهذا المعنى فان قلت احد الامرين لازم وهو انفصال
حصر الاجزاء المحمولة في الجنس والفصل كامر وتجويز تحقق الفصل فيما لا جنس له وذلك لان المراد من
الفصل لو كان ما ذكرته كان الحصر تحققت لو كان غيره كان التجويز لان ما قلت اذا فرقت وجوب الحاجة
انها غير معقولة في الاجزاء العقلية الا بالوجه المذكور وهي الحكاية بلا شرط وكل فصل تام اي فصل
هو مختص في الفصل وهو التفصيل والتمييز كما اشرنا اليه وهو القريب لا محالة لكون البعيد غير كافي
تمام التفصيل والتمييز كما لا يخفى فهو واحد اي لا يكون تحقق فصلين قريبين لماهية واحدة وذلك
لان التفصيل والتمييز قد تم باحدهما فلا يحتاج الاخر الى الاخر نعم ربما لا يكون ماهية الفصل الحقيقي معلومة
الا باعتبار عوارضها فيدل عليه بافرب عوارضها او بوضع مكانه ويطلق عليه الفصل تعاطيا
كما لنا طرق فانه كان الفصل الحقيقي للانسان لانه اقرب اليه من باقي عوارضه كالمشي والضاحك
فان الشبهة الحالة في احد العارضين على الاخر يوضحان معا مكانه كالحساس والمتحرك بالارادة
الى الفصل الحقيقي للحيوان اذ التحقيق عدم ظهور تحقق تقدم احدهما على الاخر فلا يتمكن وجود
الجنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان لا يكون احدهما جنسا للاخر
فيكون بينهما اما عموم من وجه وهو ظ او مطلق ويكون الاعم عرضيا للنوع الذي يكون الاخص جنسا
للماهية بالقياس اليه والا لم يكن الاخص تمام الذاتي المشترك فلم يكن جنسا او مساوات ويكون كل
منهما عرضيا لما الاخر ذاتي له من الانواع التي باز الماهية فلا يكونا او احدهما تمام الذاتي المشترك
وبيان امتناع ذلك انه لو كان لماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة لكان لكل فصل يحصل
به كل منهما نوعا مخصوصا وذلك ضروري بين تصورات الاطراف على وجهها فيلزم ان يكون ماهيتين
لا ماهية واحدة ولعل التصريح باخذ ذلك الامتناع والاشارة الى ظهوره قيده بقوله لماهية واحدة
مع ظهور كون المراد ذلك فلا تركيب عقلي منهما اي لا بد لكل مركب من الاجزاء العقلية من تحقق
الجنس والفصل معا ولا يمكن يجوز ان يكون اجزاء مختلفة في احد القبيلين وذلك لانه لما ثبت ان لا

جنس

جنس لها لا فصل له ثبت امتناع انحصار الاجزاء في الفصول ولما ثبت انه لا وجود لجنسين لا
ويكون احدهما جزء الاخر ثبت امتناع الانحصار في الاجناس وذلك لانه لا بد في المركب من تحقق
امرين لا يكون احدهما جزء الاخر بالضرورة ويجب تناهيهما لعلل ذلك يلزم التسلسل لكون الفصول
علل الاجناس معلولات واورد عليه بانه لا ترتب هناك لا بين الاجناس ولا بين الفصول فقط
حيث لا علية بين احاد واحد من القبيلين ولا ترتب ايضا بين الاجناس والفصول ومعنى الترتب
الذي دل البرهان على استحالته ان يكون كل واحد من السلسلة معلولا لسابقه وعلة للاحقه
وليس الامر هنا كذلك اذ ليس شيء من الاجناس بعلة ولا شيء من الفصول بمعلول فقيل يمكن ان
يراد بالترتب هنا ترتب الاجناس بعضها مع بعض بناء على ان البعيد يجب كونه جزء القريب
علة فيترتب من الاجناس سلسلة من العلل والمعلولات ولعدم جريان ذلك في الفصول اذ ليس الفصل
العالي جزء السافل فيمتنع فيها الوجوب كون الفصل التام في كل مرتبة من مراتب الاجناس واحدا
وحيث كانت الاجناس متناهية كانت الفصول متناهية واورد على الوجهين انه انما يتم شيء منهما
لو كانت الاجزاء المحمولة متغايرة بحسب الوجود والا فلا علية ولا تقدم بحسب الخارج فالوجه في
تعليل هذا الحكم التسلسل يلزم امتناع تعقل كنه الموجودات مع كون الكلام في الماهيات التي يمكن
تعقلها بالكنه لا محالة كذا في الحواشي الشريفية واقول كلام الشيخ في الالهيات الشفا صريح في ان كل
ما له ترتب بالعموم والخصوص يمتنع عدم تناهيه حيث قال في تناهي الصور ان الصورة ان انه الشيء
واحدة وان الكثرة يقع فيها على نحو الخصوص والعموم وان العموم والخصوص يقتضي الترتيب الطبيعي
وما له ترتيب طبيعي قد علم تناهيه فليتدبر وقد يكون منهما اي من الجنس والفصل معقول وطبيعي
ومنطقي كجنسهما اي كما كان ما هو جنس لهما يعني الكلي كلي كما عرفت ويمكن ان يكون المراد كما قال
الشارح القديم وفصله المحقق الشريف ان مفهوم الكلي الذي جنس لهما بل الخمسة يعرض له الكلية
بالقياس اليها فهناك معروض هو مفهوم الكلي وعارض هو مفهوم هذا الكلي
العارض لذلك المطلق بالنسبة الى مفهومات الكليات الخمس ويسمى كليا منطقيا ومركب من المعروض

والعارض يسمى كليا عقليا والفرق بينه وبين الاول هو ان مفهوم الكلي في هذا لا يعتبر بحيث له
طبيعة من الطبائع كالحيوان مثلا ومتصف بالكلية والجنسية بالنسبة الى مفهوم ما تحته وفي
الاول مفهوم الكلي عارض لطبائع غير محصورة وهذا العارض يسمى كليا وكل واحد من سرد ضا كليا
طبيعيا والمجموع المركب منها كليا عقليا بالمعنى الاول لانه قد اعتبر فيه مفهوم الكلي من حيث هو كلي
صادق عليها وهو المناسب لقوله كجنسيها بخلاف الاول كما لا يخفى وايضا فيه دقة وغرابة دون
الاول مع تقدم ذكره وان كان الاول احسن مطابقة للمثال كما لا يخفى ومنها اعوال وسوافل
ومتوسطات اما الجنس فلانه قد يكون له ماهية واحدة اجناس متعددة بعضها اجزاء بعض فما
هو جزء يكون اعم مما هو جزء منه ومفوقه فالجنس العالي ما يكون هو جزء لجنس آخر والجنس المتوسط
اما يكون جزء لجنس آخر وجنس آخر ايضا اجزاء له واما الفصل فليس الترتب فيه كالترتيب في
الاجناس اذ لا يكون فصل اجزاء الفصل اخر بل الترتب فيه يتحقق بالنسبة اليه فهو له وفصل كل
جنس يكون في مرتبة يعني الجنس العالي يسمى عاليا والسافل سافلا والمتوسط متوسطا فالترتيب في
الفصول تابع للترتيب في الاجناس وكذا الافراد الذي هو مقابل للمترتب يكون في الفصل تابعا
للافراد في الجنس ولهذا اكتفى بذكر افراد الجنس فقال ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس فوقه
ولا تحته فانه يظهر منه قياسا على ما ذكر في الترتيب ان الفصل المفرد ما هو مفرد لجنس المفرد
وهما اضافيان اي معقولان كل منهما بالاضافة الى شيء آخر فان الجنس جنس بالقياس الى النوع وكذا
الفصل فصل بالقياس اليه وقد يجتمعان في شيء واحد فيكون جنسا وفصلا معا وذلك الشيء
كالحساس فانه جنس للسمك والبحري وفصل للحيوان مع التقابل اي مع كون كل منهما مقابلا للآخر فان
الجنس مقول في جواب ما هو والفصل لا بد ان يكون مقولا في جواب ما هو لكون ذلك لا يخل بالتقابل من
جهة واحدة وبالقياس الى شيء واحد بل من جهتين وبالقياس الى شيء فان جنسية الحساس
انما هي بالقياس الى السمك مثلا وفصليته بالقياس الى الحيوان ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى
الفصل بان يكون جنسا ولا يكون مقوما له وجزءا منه فلا يكون الفصل محصلا للجنس قال المحقق الشريف

وقد يقال

وقد يقال جنس الفصل عما لا يعتبر اذ لو كان له جنس لكان مشتركا بين الماهية ونوع آخر مختصا به
وجنسيته فان كان تام المشترك بين الماهية وذلك النوع كان جنسا للماهية وان كان بعضا من تام
المشترك جنسا كان فصلا لجنسها كما تقرر ولا شيء من الجنس واجزائه بداخل في الفصل ولا شيء من الجزء
فصلا في الحقيقة بل الجزء الاخر وايضا لو كان الجنس او شيء من اجزائه داخلا في الفصل لزم اعتبار
واخذ الماهية مرتين وانه باطل قطعا وبذلك يظهر صحة ما ذكره من ان الجنس لا يكون جنسا بالنسبة
الى الفصل بالشبهة انتهى واعلم انه هذا اذا شاله امور واحدة جدا فلا ينبغي المناقشة فيما ذكر
في مثل هذا المقام واذا نسب الى ما يصدق ان اليه اي النوع كان الجنس اعم مطلقا من النوع والفصل
مساو اي للنوع وانت خبير بان هذا مختص بالفصل القريب لجلاء ان الجنس فانه شامل
للقريب والبعيد كذا في الحواشي الشريفية واجاب بعض النحاة بان المختار في الفصل التقييد بالقريب
لانه كان الفصل البعيد الماهية انما هو في الحقيقة فصل لما هو فصل قريب له من اجناسها وانما
يقال له فصل الماهية باعتبار انه فصل لجنسها او بعيد لان فصل الجنس لا شك انه جزء للنوع
حقيقة فهو بالنسبة الى النوع لا يجوز ان يكون اما جنسا حقيقة او فصلا حقيقة على ما قيل واقول
بل التحقيق ان كل فصل الماهية فهو مساو لها من حيث هو مميز لها وان كان اعم منها لان هذه الجنسية
فان الحساس مثلا انما يميز الانسان من حيث انه حيوان لا من حيث انه انسان فهو مساو للانسان
من حيث هو حيوان وان كان اعم منه من حيث هو انسان فليتدبر مباحث متعلقة بهذه
المسئلة البحث الاول قد اشرنا فيما مر الى ان المشهور ان الاجزاء العقلية فيما هو مركب خارجي
ماخوذة من الاجزاء العقلية فيما هو مركب خارجي ماخوذة من الاجزاء الخارجية يعني ان الجنس
ماخوذ من المادة والفصل ماخوذ من الصورة وزعم صاحب الحاكمات وتبعه المحقق الشريف
ان هذا الشيء باطل لان تركيب الماهية من الاجزاء الخارجية والمحمولة معا ممتنع ولا نزاع ان يكون الماهية
واحدة حقيقية ان تحصل امتناع بيان ذلك انه لو جاز ذلك فلا شك انه اذا حصلت الاجزاء
المحمولة في العقل حصلت فيه ماهية المركب فلو كانت له اجزاء خارجية ايضا وحصلت

تلك الاجزاء في العقل كانت الهيئة حاصلة ايضا فيه اذ لا معنى لحصول الهيئة في العقل الا حصول اجزائها
فيه وقد مر سابقا تصريح الشيخ في الحكمة المشرقية بان التصرف بمجموع الاجزاء الخارجية تحديد تام
لو لم يبق جزء آخر فنقول ان لم يشتمل تلك الاجزاء المحمولة على الاجزاء الخارجية لم يحصل منها صورة مطابقة
لهيئة المركب وان اشتملت عليها فان لم يشتمل على امر زائد مما هو اجزاء خارجية المركب وان اشتملت عليه كانت
الهيئة الملتئمة من مجموع تلك الاجزاء حقيقة اخرى غير المتحققة من الاجزاء الخارجية كانت الاجزاء الخارجية
بعينها هي الاجزاء العقلية فلا يكون احدها محمولة والاخرى غير محمولة فيكون الشيء الواحد هيئتين مختلفتين
لا يقال يختار انها لا يشتمل على امر زائد ومع ذلك الفرق بينهما حاصل اذ الاجزاء المحمولة مشتقات والخارجية
جامدة لانا نقول لا يكون معتبرا في الجزئية ضرورة كون النسبة خارجية فلا يحصل الفرق على انه لو كان معتبرا في
الجزئية لاشتملت المحمولة على امر زائد هذا خلاصة ما تمسكا به في امتناع كون الشيء ذا اجزاء عقلية وخارجية
معا وانت خبير بضعف هذا التمسك فانك قد عرفت ان الجزء المحمول ما هو محمول ليس جزء حقيقة لامتناع الحمل
فيما هو جزء حقيقة بل هو جزء للحد وحد الشيء ليس هيئة بل الدال على الهيئة فالاجزاء المحمولة مشتركة على امر
زائد بالاعتبار هو اعتبارها لا بشرط وهو داخل في الحد خارج عن الهيئة غير مشتملة على امر زائد بالذات بل هي
بالذات عين الاجزاء الخارجية في المركب الخارجي فالحق ان كل مركب من الاجزاء المحمولة مركب من الاجزاء
المحمولة التي هي اجزاء الحقيقية له اما في الخارج وهي المادة والصورة الخارجيتان واما في العقل فقط وهي المادة
والصورة العقليتان وكل مركب من الاجزاء الخارجية اعني المادة والصورة الخارجيتين سواء كانت مادة اولى وثانية
مركب من الاجزاء المحمولة وليس المراد من الاجزاء المحمولة هناك الا تلك ماخوذة لا بشرط فنقول السرير مثلا
جزء مادي والهيئة جزء صوري فاذا اخذ لا بشرط وقيل خشب فهيئة مخصوصة يحصل احد السرير
من جنسه وهو بخشب ماخوذة لا بشرط وفصله وهو الهيئة المخصوصة الماخوذة كذلك ولا يشتمل على امر زائد
على ما هو معتبر في مفهوم حقيقة السرير سوى الاعتبار المذكور الذي هو داخل في الحد وخارج عن المحدود
من ذلك ان يكون الحاصل في الذهن من احدهما غير مطابق لحقيقة السرير ولا ان يكون للسرير حقيقتان مختلفتان
هذا المبحث الثاني قد مر مرارا ان الاجزاء الخارجية موجودة في الخارج لوجودات في الخارج متعددة وكل

امتنع

امتنع الحمل فيما بينها بخلاف الاجزاء العقلية فانها موجودة في الخارج بوجود واحد ولذلك يحمل بعضها على
بعض لكون مناط الحمل هو الاتحاد في الوجود فالمادة والصورة موجودتان بوجودين اثنين والجنس والفصل بوجود
واحد وهذا هو المشهور وما اطبق عليه الجمهور وقد خالف في ذلك سيد المدققين فزعم ان المادة والصورة ايضا
موجودتان بوجود واحد في الخارج كالجنس والفصل وذهب الى ان التركيب على قسمين احدهما التركيب الانضمامي
وهو ان ينضم شيء الى شيء ويكون لكل منهما ذات على حدة في المركب منهما حتى يكون في المركب كثرة بالفعل كتركيب
البيت من اللبنات وتركيب الجمل من الاجزاء المائية والهوائية والثاني التركيب الاتحادي وهو ان يصير الشيء
عين شيء آخر متحدا معه ويكون لكليهما في المركب ذات واحدة هي عين كل منهما وعين المركب منهما كصيرورة زيد
كاتبا وهما ذات واحدة في الخارج ومعنى التركيب فيه ان العقل يقسم ذلك الواحد الى قسمين نظرا الى ان احد
الجزئين قد يكون موجودا ولا يكون عين الجزء الآخر ثم يصير عينه لو الى انها قد يكونان امرا واحدا فيتحد ذلك
الامر الواحد من حيث انه عين احدهما ويبقى من حيث هو عين الآخر كالجسم والنامي فانهما امر واحد هو الشجر
ثم اذا قطع انعدم من حيث انه عين احدهما النامي ويبقى من حيث هو عين الجسم فتركب الجسم من الهيولى والصورة
من هذا القسم قال ولنجعل البيان مخصوصا في الهيولى الثاني مع صورتها التي تلبس عليها اي الهيولى بالفعل
صورها فنقول ان الاجزاء العنصرية ليست حاصلة بالفعل في الموالي مثلا ليس في الياقوت جزء ناري
والا لكان ذلك الجزء بعينه نارا وياقوتا اما الاول فظ واما الثاني فلكون حصول الصورة الياقوتية
مادتها سببا باعلى ما اطبقوا عليه وكيف يكون الجزء الناري موجودا فيه بالفعل ولا ينطفي في الزمان الطويل
مع صغر حجمه ومجاورته للاجزاء المائية فاذن تركب الموالي من الاجزاء العنصرية ومن صورها ليس من قبيل
القسم الاول بل العناصر تنقلب غذاء والغذاء اخلاطا والاخلاط نطفة والنطفة علقة والعلقة مضغة
وهكذا الى ان ينقلب حيوانا وليس ما هو السابق في هذه الانقلابات باقيا بالفعل مع اللاحق
حتى يكون فيه كثرة بالفعل ثم العقل ان يقسم كل واحد منها بحسب اثاره وخواصه الى اقسام بعضها
له باعتبار وجنس باعتبار آخر وبعضها صورة له باعتبار وفصل له باعتبار آخر واستفيد ذلك
التنبيه في بعض كتبه من ان الهيولى والصورة واحد بحسب الذات متعددة بحسب المعنى وبانا لا ذلك

فيما مر على ان الهيولى ليس بحسب وجودها الا بالقوة وبانه لو كان تركب الجسم منها على ان يكونا ذاتين حاصلتين
فيه بالفعل لم يصح تعريف الصورة بانها مهية الجسم لكن الشيخ عرفها به حيث قال في طبيعيات الشفاء صورته
اي صورة الجسم هي مهيته التي بها هو ما هو وماديته هي المعنى الحامل لمهيته واما ان كان تركب الجسم منهما على ما ذكرنا من
كونهما ذاتا واحدة صح تعريفها به لان هذا الامر الواحد هو صورته غاية الامر ان للمتكلمين ان يمنعوا سعة امر مهيتها ترجيحا
عين هذا الامر الواحد الموجود في نفس الامر واستدل عليه ايضا بان لو كانت المادة والصورة ذاتين مختلفتين في الجسم
في الخارج لامتنع صدق المادة عليه باي اعتبار اخذ لما نقل عن بعض المحققين من ان الاجزاء المتغايرة بحسب
الوجود الخارجي يمتنع حمل بعضها على بعض وعلى المركب فان التغاير في الوجود الخارجي دال فرض بينهما اي
ارتباط لكن يمتنع ان يقال ان احدهما هو الاجزاء بديهة لكن المادة تحمل على المركب اذا اخذت بوجه تعريفه جنسا
فان قلت قد صرح القوم بان الصورة علة للهيولى ومع اتحادهما لا يتصور ذلك اجاب بان العلية للذاكرة ليست
من حيث انهما واحد بل اذا صار هذا الواحد كثيرا بتعمل العقل بحكم بعلية بعضها البعض ولا يجري ذلك كما
المانع لنفسه وكالهيئة المتنفية لعوارضها المحمولة مواطاة عليها فان قلت ما ذكرت انما يتم في المركب
المتشابهة الاجزاء كالياقوت اذ هناك امر واحد بالفعل فجاز ان يكون مادة صورة باعتبار بين واما المركب
المتشابهة الاجزاء كالفرس فلا يتصور فيه ذلك ضرورة اشتماله على اجزاء مختلفة الحقائق كالعظم واللحم
والجلد فلا يكون امرا واحدا لا كثرة فيه بالفعل اجاب بان تركب لحم الفرس مثلا موجودا واحدا
عاريا عن بعض تحليل من موجود واحد وكذا سائر اجزائه كما في الياقوت غاية الامر ان الاجزاء التحليلية المفروضة
في الياقوت متحدة بالحقيقة وفي الفرس مختلفة كما ان الاجزاء التحليلية المفروضة في الكيفية الواحدة التي
يقع فيها الحركة الكيفية اجزاء مختلفة وكذا في الكثرة الواحدة لعلك الثواب اذ بعضها اجزاء الفلك وبعضها
كواكب مختلفة الحقائق واستشهد تقريرا بعضهم بما في التحصيل من ان الاجزاء الحيوان والنبات بالقوة لان
كل ما يكون وحدته بالفعل فالاجزاء فيه بالقوة فان قلت فكيف يقول في الانسان المركب من البدن والنفس
وهي جوهر مجرد وكيف يتصور الاتحاد بين المادي والمجرد فيلزم تجزي الجسم المجرد واجاب بمنع لزوم ذلك
اذ ليس هناك مادي بالفعل ومجرد بالفعل ليلزم من صيرورتهما متحدا ذلك بل الانسان امر واحد طبيعي

العقل

العقل باعتبار بعض اثاره كقبول الابعاد والتحيز والحس التي يقتضي تلبسها لان يكون له مقدار
وحيز ووضع الجوهر قابل الابعاد بانه حساس هو البدن المادي صدق باعتبار بعض آخر
منها كادراك الكليات الذي لا يقتضي تلبسه لان يكون له المقدار والحيز والوضع الى
جوهر مدرك الكليات هو النفس المجردة وكما جاز ان ينقلب الحيوان الى ما يبقى معه بعض صفاته
دون بعض كانسان مات الفرس ويبقى فيه المقدار والشكل دون النمو والحركات جاز ان ينقلب الانسان
الى ما لا يبقى معه المقدار والوضع والتحيز ويبقى ادراك الكليات وح يخرج ذلك المجرد المذهبي كان
فيه بالقوة الى الفعل هذا دليل على امتناع ذلك هذا خلاصة ما تمسك به في هذا الدعوى ورد
عنها قد لخصنا غاية التلخيص وقررنا غاية التقرير ولا يخفى ما فيه من وجوه الفساد اما اولا
فلان ما صوروه من معنى التركيب الاتحادي ليس بتركيب اصلا اذ لا يتوهم احد ان بين زيد والكاتب
تركيبا الا في اللفظ بل التركيب هناك انما هو بين زيد والكتابة وبالجملة لا معنى للتركيب بين مفهومين
متصادقين اذ التركيب لا يكون الا من الاجزاء ولا تصادق بين الاجزاء بما هي اجزاء كما مر اما ولا
ثانيا فلان كون صور الموالد في موادها بامر هاهر بانيا لا يقتضي حلولها في كل جزء من اجزائها التفاوت حيث
هو مجموع فالسريان فيها لا يقتضي سوى الحلول في كل جزء من مجموع لا طه ساري فيه كالاحرق بحسب المزاج
واما ثالثا فلان الانقلاب لا يقتضي سوى عدم بقاء الصورة السابقة لصورة الغذاء مع الملاحظة
كصورة الاخلاط لا عدم بقاء المادة بل يجب بقاء المادة والا لم يكن انقلابا ووجوب بقاء المادة مع فساد
الصورة دليل قاطع على مغايرتها للقطع بامتناع اتحاد ما يبقى مع ما يفنى واما رابعا فلان معنى كون الهيولى
والصورة واحدة بالذات متحدة بالمعنى على ما نقل عن الشيخ هو انهما ليسا بحيث يتباينان في الوجود
اتحادهما حقيقة كيف ولو كان كل نوع حمل احدهما على الاخر وكون الهيولى بالقوة لا يدل على اتحادها
مع الصورة بل الامر بخلاف ذلك واما خامسا فلان الحمل بين المادة الصائرة جنسا باعتبار وبين المركب
ليس بسبب الربط لنا في ما نقل عن بعض المحققين بل بسبب انها يصير بعد اعتبارها جنسا متحدا مع
المركب كما سبق في الفرق بين الجنس والمادة واما سادسا فلان تحقق العلية والمعلولية لا يكون بالضرورة

ولا بين المتقابلين حقيقة ولو بالجملة الكثرة كما في الطبيعي المتسع لا حظ ما ساعدنا القول
باتحاد اعضاء الحيوان مع ما فيه يستدعي حمل بعضها على بعض فيلزم كون العظم لحما والرجل رأسا والجزء ذلك
واما حدث اجزاء الكيفية الواحدة فيساق والمشار كل ما فيه وحدة بالفعل فالكثرة فيه بالقوة لكن اذا
ان ما فيه وحدة بالفعل من وجه فان كان قابلا للكثرة من ذلك الوجه كانت الكثرة فيه بالقوة من ذلك الوجه
لا حظ فهذه جملة من المفاسد وتركنا اكثر امثلتها **البحث الثالث** هل يجوز تركيب الماهية من امرين متساويين
او امور متساوية ام لا القدماء على الامتناع ويدل عليه في المشهور كثير من امورهم لكون الفصل محصلا للجنس
وان ما لا جنس له لا فصل له وان الجنس اما ذاتي ليس له فصل مقوم او غير ذلك وجمهور المتاخرين على الجواز
من ادلة القائلين وجهان الاول وجوب تحقق الحاجة بين اجزاء الماهية والمساوات مانعة منها لعدم الاولوية
واستلزام الدور وتقدم بعضها في الاجزاء العقلية لعدم تمايزها بحسب الوجود ولو سلم فلا دور مع اختلاف الجهة
وايضا لا يلزم من التساوي في الصدق المتساوي في الحقيقة فيجوز اختصاص البعض بالاولوية قوله والجواب
عن الاول وهو ان تركيب الماهية من اجزاء العقلية انما هو في مرتبة التقرر المتقدمة على مرتبة الوجود وهي
متمايزة فيها فلا بد من الحاجة وعن الثاني والثالث ان الحاجة في مرتبة التقرر غير متصورة فلا سابق لتعين
والابهام وهما غير متصورين مع التساوي في الصدق والثاني ان كل ماهية اما جوهر او عرض وعلى الاول يكون
الجوهر جنسا لها وعلى الثاني يكون احدى المقولات العرضية التسعة او العليا على اختلاف المذهبين
جنسا لها فلا يكون تركيبها من المتساويين ولو فرض تلك الماهية جنسا من الاجناس العالية كالجوهر
مثلا نقول كل منها اما جوهر او عرض لا سبيل الى الثاني ولا كان الجوهر عرضا لصدقه على الجواهر بالحقيقة
اذ الكلام في الاجزاء المحمولة ولا الى الاول لانه اما ان يكون جوهرا بسيطا فيلزم تركب الجوهر من نفسه او مختصا
والمطلق جزء منه فيلزم ان يكون الشيء جزء النفسه وهكذا في سائر المفهومات وهو ضعيف لمنع انحصار الممكنات
في المقولات العشر اولا يجوز لم يقم عليه برهان بل ولا قائل به وانما ادعى انحصار اجناس العالية في احدها
مع امكان وجود الممكنات كثيرة غير مندرجة تحتها قد صرحوا بكون النقطة والوحدة من هذا القبيل لكن
قوله جنسا لها جوهرا او عرضا ان اراد مفهوم الجوهر والعرض وسلم ان ارادة يصدقان عليه لكن لا نم

لو كان

لو كان جوهرا لخصوصا لزم كون الشيء جزء النفسه وانما يلزم لو كان ذاتيا له ولا يلزم من الصدق ذلك لجواز
ان يكون عرضيا ولا جنسيا قسيم كون الجوهر جنسا لما تحته اذ لا يكون الشيء من الاجناس جنسا لجميع ما
يصدق عليه وايضا ينتقض هذا الدليل بتركب الماهية من الاجزاء المحمولة مطلقا اذ يمكن ان يقال او تركب
الانسان من الحيوان والناطق لكان كل منهما اما انسانا او لا انسانا الى اخر كما سياتي في بحث الجواهر ومستند
المتاخرين ضعيف ادلة القدماء وقد عرفت وجه الذات عن الاول فهو المقول واعلم ان الشيخ ذكر في
الشفاء ان الجزء اما ذاتي او عرضي والذاتي اما ان يدل على جهة المتفقة افرادها وهو النوع او المختلفة
افرادها وهو الجنس وان لم يدل فلا يكون اعم الذاتيات والاول على الماهية المشتركة بل يكون اخص منه
فتميز الماهية عن مشاركاتها في ذلك الاعم فيكون فصلا ثم رسم الفصل بانه المقول على النوع في جواب
اي شيء هو في ذاته من جنسه وذكر ايضا انه ليس من الفصول المنقوصة ما لا يعم وظاهر ابتناء ذلك
على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين على ما قيل وقال في الاشارات واما الذاتي الذي ليس يصلح
ان يقال على الكثرة التي كليته بالقياس اليها فقوله في جواب ما هو فلا شك انه يصلح للتمييز الذاتي لها
عما يشاركها في الوجود ولو في جنس ما ثم قال هذا هو المسمى بالفصل ثم رسمه بانه كل محمول على الشيء في
جواب اي شيء هو في جوهره وهذا اعم مما رسمه به في الشفاء ولما كان كلام الاشارات وهما لتجويز تركب
الماهية من امرين متساويين كما ترى حاول المصنف شرحه لتوجيهه فقوله والفصل قد يكون خاصا
للجنس كالحساس للنامي مثلا فانه لا يوجد لغيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولا على
غير الحيوانات لبعض الملائكة مثلا وعلى التقديرين فان الجنس انما يحصل ويتقوم به نوعا فذلك
النوع انما يمتاز بذلك الفصل اما على تقدير الاول فعن كل ما يشاركه في الجنس فقط فان الانسان لا يمتاز
بالناطق من جميع ما في الوجود انما يمتاز به عن الملائكة مثلا عما يشاركه في الحيوانية فقط وهو المراد بقوله
عما يشاركها في الوجود او في جنس ما ثم قال وقد ذهب الفاضل الدين وغيره من سبقه الى ان الذاتي الذي
لا يصلح الجواب ما هو لا يجوز ان يكون اعم الذاتيات فهو اما مساو له او اخص منه او المساوي وهو ايضا
ما يختص به عما يشاركه في الجنس الذي يحمل عليه ولزم على ذلك تجويز تركب اعم الذاتيات الذي هو الجنس

عما يشاركه في الوجود ولا اخص منه لتميزه هو ما يصلح لتميز

من امرين متساويين وليس كلا واحد منهما بجنس بل يكونان فصلين وذلك غير مطابق للوجود ولا اصول
التي بنوا عليها وفي ما ذهبنا اليه غنى عن هذه التزلات اعني كلامه واعترض عليه بان مناط الفصلية ليس
هو التميز عن جميع المشاركات والا لم يكن الفصل البعيد فصلا بل التميز عن بعض المشاركات ومثل الناطق
عن بعض المشاركات في الوجود فلا فرق اقول والجواب عنه ما اشرنا اليه من ان كل فصل للمهية يجب ان يساويها
من حيث تميزها وان كان لازم منها لا من هذه الحيثية فالناطق لو كان مميزا للانسان عن المشاركات في الوجود
لوجب ان يختص به فيما بين مشاركاته في الوجود وليس كذلك كما هو المفروض فيجب ان يكون مميزا له عن المشاركات
في الجنس لا في الوجود فانه مختص به فيما بين مشاركاته في الجنس فتدبر **المسئلة السادسة** في الكلام
في تخصص المهية اعلم ان المهية النوعية من حيث هي هي نفس تصورها غير مانعة من الشركة والتشخص منها نفس
تصوره مانعة منها فلا بد فيه من امر زائد وهو ما به منع تصوره عن الشركة وهو المراد من التشخص وليس
هو شيئا من العوارض المشخصة التي يقال لها ما به التشخص وسياتي الكلام فيها اذ ليس شيء منها داخلا
قوام التشخص من حيث هو بل هي عوارض خارجة عن التشخص متوقف عروضها على صيرورة التشخص شخصا ولا
ليس شيئا منه بما يمنع الشركة فيه الا باعتبار شيء هو المراد من التشخص والكلام انما هو فيه فلا جرم يكون
هو شيئا وليس له مهية كلية كالوجود وهو متحد مع المهية في الخارج وزائد عليها في الذهن كالوجود على
ما حققنا من مذهب الحكماء بلا شبهة له انه عين الوجود الخاص كما صرح به الفارابي في تعليقاته فهو
نفس الوجود بالذات ومغاير له بالاعتبار وقيل بل هو زائد على الوجود لانه متاخر عنه بالطبع فان الشيء ما لم
يوجد ذهنا او خارجا لم يمنع تصوره من وقوع الشركة اي لم يكن بحيث يمنع تصوره من وقوع الشركة فانتفاء
الوجود يستلزم انتفاء التشخص دون العكس بناء على وجود الطابع عند من يقول به وانت خبير بانه لو تم
عدم انعكاسه هذا لاستلزام لتم هذا الدليل على الزيادة ولا حاجة الى اخذ التاخر بالطبع ليرد انه
يلزم لو كان ذلك لاستلزام على وجه السببية وهو لكنه غير ثابت بل هو متم بالعروض وليس مراد من يقول
بوجود الطابع ذلك كما عرفت واما ما ذهب اليه المحقق الدواني وكذا السيد المدقق من ان التشخص
نحو الادراك فلو ادرك المهية بالاجناس مثلا كان المدرك شخصا وجزئيا وان ادرك بالعقل كان كليا

وليس

وليس هناك تفاوت في نفس المدرك بل في نحو الادراك فقط لا بامر ليس له مهية كلية ينضم الى المهية
نسبة اليها بالنسبة الفصل الى الجنس نعم ان ذلك هو مناط التشخص على الحكماء وعدم شموله علة هو الجزئيات
المادية وان ذلك اي اشتمال التشخص على امر ليس له مهية كلية غير مطابقة لاصول القوم حيث حصروا الكليات
في مقولات العشر ضرورة قال في التعليم الاول لا يستطيع ان يذكر ذاكر شيئا خارجا منها فيجيء عن التشخيص كيف
ويلزم على هذا ان لا يكون الحقيقة الموجودة في الخارج من حيث هي موجودة فيه تخصصا فيه لا غير ذلك حالا يدفع
انكار ذلك في موقع التشنيع من الحكماء ان الوجود عندهم ليس له مهية كلية كما عرفت فعلى هذا ابن الخطيب
في علمه الباري حيث اعترض انه سم وكون التشخص مما ليس له مهية كلية لا ينافي حصر الكليات في المقولات
بناء في الحقيقة التشخص والوجود الخاص متحدان بالذات متغايران بالاعتبار في الوجود كذلك او
مقولة من بعض تلك المقولة في الخارج وسائرها في الذهن كما في الوجود بعلم مما هذا بيان المراد ان كل ما به
جسم لا بد ان يصدق عليه واحد من المقولات لان يكون جنسا له والا لزم جنسيته الفصل وهذا الذي ذكرنا
اعني كون التشخص بضرائع المهية في الخارج وزائدا عليها في الذهن هو معنى اعتباريته على ما قال كل التشخص
من الامور الاعتبارية والشق في بيان اعتباريته وجهان الاول انه لو كان موجودا لكان
موجودا لكان له تشخص ويتسلسل الكلام اليه ويتب وهو ضعيف اذ لا يلزم ان يكون كل موجود له تشخص زائد
على ذاته الا ان كان له مهية كلية ولا يجب كليته كما في الواجب والوجودات الخاصة مع ما عرفت فيجوز
ان يكون اعتبار افراد التشخص بذواتها ويكون تشاركها في مفهوم التشخص وهو كون المهية بحيث لا يشاركها
شيء في العوارض كما سيأتي وذلك كما في الوجود فظ ان الكلام ليس في اعتبارية مفهوم التشخص كما في الوجود
الثاني انه لو وجد في الخارج لتوقف عروضه بجميعه هذا التشخص من النوع على تميزها فان كان هذا
دورا ولا شك وارد عليه يمنع توقفه على تميز سابق كما في مصحح الاجناس بالنسبة الى الفصول وهو غير
وارد لان الفصول ليست باعراض بالنسبة الى المصحح بل علل متقدمات عليها بخلاف التشخصات بالنسبة
الى مصحح الانواع فانها امور عارضة لها ويجب تقدم الموضوع بالتميز كما بالوجود واقوى ما استدل به
بعينية التشخص هو انه جزء للشخص مثلا زيد الذي لا شك في وجوده في الخارج وليس مفهوم الانسان

مثلا والا لصدق على زيد انه زيد كما يصدق عليه انه انسان فاذن هو الانسان مع شيء آخر تعيينه
فيكون ذلك الشيء الآخر هو زيد الموجود في الخارج وهذا الوجود الخارجي موجود في الخارج والجواب منه
ان جزء الموجود في الخارج انما يجب كونه موجودا في الخارج اذا كان جزءا خارجيا ولا نم كون التشخص كذلك
بل هو جزء ذهني فان نسبة الهوية الى التشخص كنسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس مبهم في العقل
مهيات متعددة ولا يتعين لشيء منها الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا
في الخارج ولا يتمايزان الا في الذهن كذلك المهية النوعية تحمل عليها مشخصات متعددة ولا يتعين لشيء منها
الا بتشخص ينضم اليها وهما متحدان في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا ويتمايزان في الذهن فقط
تمايزهما في الوجود الخارجي هو بانها لا بتشخصاتها وهذا هو المراد من كون التشخص اعتباريا اي ليس له
وجود في الخارج على حدة بل هو متحد الوجود مع المهية كما مر فان قلت فيلزم من ذلك كون وجود المهية
ايضا اعتباريا بذلك المعنى قلت لما كانت المهية النوعية متحصلة في ذاتها وليس ابهامها الا بحسب
خصوصيات الهويات لا بحسب المهية في ذاتها كان الوجود وجودا لها ومنسوبا اليها بالذات
والخصوص الهوية التي هو المراد من التشخص منسوب اليها بالعرض بخلاف المهية الجنسية بالقياس الى
الفصل فان الجنس والفصل في البسائط كليهما اعتباريان والوجود المنسوب الى المهية البسيطة بالذات
منسوب الى كل منهما بالعرض وهذا الذي ذكرنا هو الفرق بين الاستدلال بحجية
الطبيعة اعني المهية لا بشرط شيء التشخص الموجود في الخارج على وجود الكلي في الخارج كما مر سابقا وبين الاستدلال
بحجية التشخص الموجود في الخارج على وجود التشخص حيث استلزم الاول دون الثاني وظاهر ايضا
مما ذكرنا فساد رأي المحقق الشريف حيث قال ومن هيهنا اي من كون نسبة المهية الى المشخصات كنسبة الجنس
الى الفصل وكون الاشخاص تمايزها في الوجود الخارجي هو بانها ظهرت الوجود في الخارج لا الاشخاص
واما الطبائع الكلية فيمنعها العقل من الاشخاص فمن قال بوجود الطبائع ان اراد به ان الطبيعة الانسانية
مثلا بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها لزمه ان يكون الامر الواحد بالشخص في امكنة
متعددة متصفا بصفات المتضادة وان اراد ان في الخارج موجودا اذا تصور هو في ذاته متصفا بورته

لا بشخصاتها

بالكلية

بالكلية بمعنى المطابقة فهو ايضا باطل لما مر انفا من ان الموجود في الخارج متعين في حد نفسه
فلا يكون صورته المخصوصة مطابقة لكثيرين وان اراد ان في الخارج موجودا اذا تصور وجرد عن
تشخصاته حصل منه في العقل صورة كلية فذلك بعينه مذهب من قال بالاشخاص لا
بالطبائع والطبائع الكلية منتزعة منها فالنزاع لا في العبارة انتهى كلامه فليتدبر وقد
يستدل
بما بني على الاشتباه بين التشخص وبين ما به التشخص وبين المعنى بمعنى كون التشخص امرا اعتباريا من العوارض التشخصية
وبينه بمعنى كونه عدميا الشيء مما لا ريب فيه ظاهر امر ضاعف ذكره فاذا نظر
اليه اي الى التشخص من المشخصات من حيث هو امر عقلي وقيد مشاركا لغيره من التشخصات فيه
اعني كونه امرا عقليا عينا المهية وهو المفهوم المشترك بين جميع التشخصات فلا بد ان يتعين التشخص
المذكور بمميز في هذا المفهوم بامر هو تشخص ايضا من التشخصات لا محالة ويكون مشاركا له في ذلك
المفهوم فيحتاج الى تشخص آخر وهكذا ولكنه لا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبارات كما في سائر الاعتبارات على
ما عرفت من الفرض من هذا الكلام هو دفع هذا التوهم والتحقيق في الجواب كما مر هو ان
مفهوم التشخص يعني بالقياس الى ما تحته من التشخصات لا ذاتي لها فلا يحتاج الى معين غير متشخصات
واحد منها فلعل الصنف الكلام على التسليم فليتدبر وهذا هو الكلام في التشخص واما ما به التشخص اي
ما به يتشخص المهية اي ما ينضم الى المهية حتى يحصل لها التشخص بل يكون تشخصها
بمتميزة والامتياز من الغير فقد يكون نفس المهية اي قد لا يحتاج المهية الى امر ينضم اليها حتى يحصل لها
التشخص بل يكون بنفس ذاتها امتيازها عن غيرها لكونها بنفس ذاتها قابلة للوجود غير محتاجة الى
القيام والتعلق بالمادة كالمجردات العقلية فلا تتكثر اي فلا تكون تلك المهية متكثرة الافراد
بل يكون متحدة في مفهومها التي قد تعلقت الوجود بنفس ذاتها ويكون تلك المهية كلية باعتبار
مع قطع النظر عن ذلك الوجود الذي قد تعلقت فيكون كثرة الافراد فيها فرضية لا واقعية وذلك لان
الواحد لا يكون ان يتكثر بنفس ذاته بل بامور متكثرة مقترنة به ضرورة ان ما لم يتكثر لم يكن مقارنته
سببا للتكثر والامور المتكثرة ما لم يقترن بالشيء لم يكن موجبة لتكثره والمفروض ان المذكور غير مقارنة

المادة التي هي مستند التكثر على الاطلاق كما سيأتي بيانه في الشق الثاني وقد يستند الى المادة اي قد يكون
الهيئة محتاجة وحصول التشخص الى انضمام امور كثيرة مستندة الى المادة لكونها مادية محتاجة الى المادة
في قبول الوجود فيكون الموجب لتشخصها تلك الامور المستندة الى المادة والمراد من المادة هنا ما يشمل
الموضوع كالايض وما كان الامور المتكثرة مشخصة متوقفا على كونها متشخصة لان انضمام الكلي الى
الكلي لا يفيد التشخص كما سيأتي وبعض المادة بقوله المتشخصة بالاعراض الخاصة الحالة فيها
فيكون تشخص تلك الامور بالمادة وتشخص المادة بالاعراض الخاصة اي الغير المشترك فيها وهي الوضع
والاين والزمان قال الشيخ في تعليقاته التشخص هو ان يكون المتشخص مما لا يشركه فيها غيره
وتلك المعاني هي الوضع والاين والزمان فاما سائر الصفات واللوازم فيها مشركة كالسواد والبياض
وقال الشيخ في تعليقات الاحوال والذوات مما يشترك فيها والنسب انما يكون نسبة معقولة او
نسبة محسوسة والنسب المعقولة فيها مشترك والنسب المحسوسة نسب جزئية ولا يكون محسوسة وهي اما
ان يكون مكانية او وضعية والمكانية مشترك فيها لان المكان لا يخلو عن مكان آخر في انه مكان زائد
على المكان وذلك المعنى هو الوضع والوضع مخالف لوضع آخر بذاته لكن ما يتشخص بالوضع يتشخص
زائد على الوضعية لان وضعا واحدا يجوز ان يعرض لامور كثيرة فاذن انما يتم التشخص بها اذا لم يختلف
الزمان فكل شيء ليس بزمان ولا وضع له لا يوجد له اشخاص كثيرة وذلك المعقول المفارقة انتهى فالمراد
بالاعراض الخاصة اعني غير المشترك فيها ما لا يكون مشتركا فيها في الواقع سواء كان عدم الاشتراك
فيها لذاتها كما في الوضع او لامر زائد على ذاتها كما في المكان وفي المتشخص بالوضع واما الزمان فعدم
الاشتراك فيه على الاطلاق بل بالاضافة الى السابق واللاحق اعني ان كل جزء من اجزاء الزمان غير
مشترك فيه بين ما هو سابق عليه بالزمان او متأخر عنه بالزمان لا محالة لكن عدم الاشتراك فيه
بهذا المعنى انما هو لذاته لا لامر زائد على ذاته وهذا هو معنى كون الزمان من جملة المشخصات
فان قلت قد قال الشيخ في التعليقات ان من هو الكون في الزمان والزمان الواحد يجوز ان يكون
زمانا لمدة كثيرة بالتحقيق فاما متى كل واحد منهما فهو متى للآخر فان كل واحد منهما في ذلك

الزمان

تجزيه ؟

بل انما يخالف في معنى آخر

الزمان عند كون الآخر فيه هو الكون في الزمان غير نفس الزمان وان ايضا كون الواحد في زمان لم يبطل
كون الآخر فيه انتهى ومثل ذلك قال في الآين فلم لا يجوز ان يكون المراد من الزمان المعدود من المقولات
الغير المشترك فيها هو متى وبكون عدم الاشتراك فيه على الاطلاق بالاضافة قلت كون متى كل واحد
غير مشترك فيه فرع على تشخص ذلك الواحد بمعناه لزم الدور فظهر ان ما هو معدود من المشخصات
هو نفس الزمان لا الكون في الزمان فان قلت قال الشيخ في تعليقاته ان الوضع يتشخص بذاته وبالزمان
فاسمع ذلك قلت معناه ما نقلنا من الشيخ من ان التشخص بالوضع انما يتم اذا لم يختلف الزمان
فالاوضاع المتحدة بالزمان يتشخص بالذات وتشخص لا بالذات والمختلفة بالزمان لا بالذات وليس
لها مدخل في تشخص الغير لكونها مما يشترك فيه فان قلت فالمتشخص بالذات والذي ينتهي اليه افادة
التشخص بالاعراض هي الاعراض الخاصة فلم اسند التشخص الامور المتكثرة التي هي مادة التشخص الى
المادة ثم تشخص المادة الى تلك الاعراض ولم لم يسنده الى تلك الاعراض ابتداء قلت تلك الامور لا بد من
كونها متكثرة ايضا لا محالة لا بد من كونها متشخصة والتكثر ينتهي بالاجزاء الى المادة القابلة
للتكثر بالذات فاسند تلك الامور من كلتا الجهتين اعني جهتي التكثير والتشخص الى المادة والتشخص
الاعراض لحصول المطلوب ان معا لا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى مثله فان التقييد
المفهومات الكلية في اي مرتبة كان لا يوجب امتناع فرض الصدق على كثيرين غاية الامر انه مفيد
الانحصار في فرد والظاهر ان هذا الحكم بديهي بعد ملاحظة معنى الكلية والجزئية والمذكور في
صورة الاستدلال تنبيه عليه وهم من جعله استدلالا عليه فاعترض بانه اذا جاز في الماهية
ان يمنع عموم بتقييد احدهما بالآخر ويختصا بنوع واحد كما في الخاصة المركبة مثلا بالجاهل
فلم لا يجوز ان يكون تقييد الكلي بالكلي في بعض المراتب مؤديا الى امتناع فرض الاشتراك واجاب
عنه محقق الدوانى بان الكلي فانه يمكن فرض صدقه على كل ما عداه باي اعتبار اخذ حتى على
افراد بتقييده فارج البرج من الافراد الرضية لم فيكن فرض صدق كل من الكليين على افراد
الآخر وذلك يقتضي فرض اشتراك المجموع مثلا لو اختص الطائر الولود بشخص فنقول يمكن فرض صدق

الطبايع على جميع افراد الولود هذا الفرض يتضمن فرض صدق الطبايع الولود على تلك الافراد وكذا يمكن
فرض صدق الولود على جميع افراد الطبايع وانما قيد الكلي بالعقلي احترازا عن الطبيعي فانه لكونه
مقيدا بالوجود مع التشخص وعروضا لاحقة بالتشخص ليس كذلك بل جميع الامور المتشخصة كالحيوانات طبيعية
موجودة بوجود الاشخاص واما الكلي المنطقي فلا يحال لتوهم ارادته وقد بقي ان ارادة العقلي ما يحصل والعقل
والجزئي ما يحصل في الحس لا المقابل للطبيعي والمنطقي فايدة التقييد به بيان علة الحكم وحاصله
ان الكلي ما يحصل في العقل والجزئي ما يحصل في الحس ولا يحصل بانضمام معقول الى محسوس
ضرورة ان المركب من المعقول والمحسوس معقول وليس بمحسوس وعلى هذا فلا يرد عليه الاعتراض المذكور
فتوجد التمييز بين التشخص وبيان المغايرة قال ويجوز امتياز كل من الشيئين بالامرين
يحصل الكل منهما باعتبار التقييد بالامر امتيازا لم يكن حاصلا بدون ذلك التقييد كما في طبايع الولود
فان كلا منها صار باعتبار التقييد بالامر اخص مما كان قبل التقييد بخلاف تشخص كل من الشيئين بالامرين
بان يحصل بانضمام امرين غير تشخصي تشخص كل منهما فانه لا يجوز لما مر من ان التقييد الكلي بالكلي
لا يفيد الجزئية وفرق اخر وهو ان التشخص لشيء انما هو في نفسه والتميز انما يكون بالقياس الى
المشارك وقد وجد في بعض نسخ المتن قوله والتشخص قد لا يعتبر مشاركته والكلي قد يكون اخص
فيتميز والتشخص المستدرج تحت غير متميز والغرض بيان النسبة بين التشخص والتميز وهو العموم
من وجه فان الاول يتحقق بدون الثاني والتشخص الغير المعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات
والثاني بدون الاول في الكلي الذي يكون جزئيا ويجتمعان في التشخص اذا اعتبر مشاركته مع غيره
في مفهوم واعترض عليه المحقق الشريف بان عدم اعتبار مشاركته في التشخص مع غيره في مفهوم من
المفهومات لا يستلزم ان لا يكون متميزا في نفسه عن مشاركاته في المفهومات العامة كالوجود بل
يستلزم عدم اعتبار تميزه فلا يثبت بذلك تشخص بلا تميز فالصواب ان التميز اعم مطلقا من التشخص لان
كل تشخص تميز ولا عكس كليا والتحقيق كما قال المحقق الدواني ان المشخص النسب بين الكليات
اعتبار صدقها وكذا بهذا الواقع سواء اتحد الاعتبار او لا لكن قد يلاحظ لها بحسب الاعتبار يحصل

النسبة

النسبة بينها بحسبه كما فيما نحن فيه وله نظائر في كلام المص فيما سبق المسئلة السابعة في احوال
الوحدة والكثرة وهما من لواحق الماهية ولهما احكام يتعلق بها الغرض العلمي فيجب ان يبحث عنها
في مباحثها وهي اولى النسب لا يكون اعرف تعريفا صناعيا غير دوري قال الشيخ في الشفا الذي يعسر
الآن علينا تحقيقه ماهية الواحد وذلك انا اذا قلنا ان الواحد هو الذي لا ينقسم فقد قلنا ان الواحد
هو الذي لا يتكثر ضرورة فاخذنا في بيان الواحد الكثرة واما الكثرة فهي العروض ان يجد بالواحد لان الواحد
مبدء الكثرة ومبدء وجودها ومهيتها فمن ذلك ما نقول ان الكثرة هو المجتمع من وحدات فقد اخذنا
الوحدة في حد الكثرة ثم قال ونسبة ان يكون الوحدة والكثرة من الامور التي تعرضها بديهيا فمن احوال
الوحدة انها مغايرة لتشخص الا ان الفصل انتقل من الكلام في التشخص الى الوحدة نسب المغايرة الى
التشخص فقال والتشخص تغاير الوحدة فان الطبيعة النوعية بل الجنسية ايضا يصدق عليها
التشخص فقال والتشخص تغاير الوحدة فان الطبيعة النوعية بل الجنسية ايضا يصدق عليها
من حيث هي كذلك انها متشخصة وذلك ظ وهي تغاير الوجود لصدقه على الكثير من حيث هو
كثير بخلاف الوحدة فان الموصوف بالكثرة اعني ما صدق عليه الكثير اذا لوحظ من حيث هو كثير
اعني من حيث هو مقيد بالكثرة وموصوف بها لا بان يكون الكثرة جزء الموضوع بل بان يكون قيدا
لمحل حاله انه يصدق عليه انه موجود في الخارج ولا يصدق عليه من حيث هذه الملاحظة انه
واحد وان صدق عليه من حيث جملته انه واحد والحاصل ان موضوع الكثرة بعينه موضوع الوجود
اذ لا منافاة بين الكثرة والوجود وليس بعينه موضوع الوحدة لتحقق المنافاة بين الكثرة والوحدة
والمنافاة يستلزم مغايرة ما يتصف بها في زمان واحد وفيه نظر اذ لو اريد ان بين الوحدة والكثرة
منافاة فليس كذلك كما سيأتي ولو اريد ان بينهما منافاة في الجملة فمسلم تحقق المنافاة في الجملة بين
الكثرة والوجود ثم كيف والوحدة المطلقة مساوقة للوجود على ما قال ونساوقه اي نساوق الوحدة
والوجود فكل واحد باعتبار وجوده باعتبار وبالعكس فالكثرة المقابلة للوحدة المطلقة ليست بوجود
كما ليست بواحدة وهو ان وصف الكثرة لا يأبى عن اتصافها بالوجود بخلاف وصف الوحدة غير
مجموعة واما الاستدلال بان الوحدة الشخصية لو كانت نفس الوجود الشخصي لكان تمزق الجسم البسيط

الواحد اعدا ما او اتحاد الجسمين آخرين من كتم العدم وبطلانه ضروري فالجواب عنه اياه ويلزم ذلك
لو لا وجود ما اذ دخل في الواحد بها فالوحدة الزائلة هي وحدة الصورة الزائلة وكان الذي وحدتها زائلة
والباقي ليس الا الماهية المتصفة بالوحدة بالعرض ولا شبهة ان الوجود انما هو والوحدة والتشخص عينه بالذات
متغايرة بالاعتبار كما اشار اليه الفارابي في فصل انه هذا ثم اعلم ان الشيخ قال في الهيات الشفا الذي يجب علينا
تحقيق مهية الواحد وذلك انا اذا قلنا ان الواحد لا ينقسم فقد قلنا ان الواحد هو الذي لا يتكثر ضرورة فاخذنا
في بيان الواحد الكثرة واما الكثرة فهي الضرورة ان تحد بالواحد لان الواحد مبدء الكثرة ومنه وجودها
ومجيئها ثم اي حد حددته بانه الكثرة استعملنا فيه الواحد بالضرورة في ذلك ما نقول ان الكثرة هي المجتمع
من وحدات فقد اخذنا الوحدة في حد الكثرة ثم عملنا شيئا آخر وهو انا اخذنا المجتمع في حدها والمجتمع يشبه
ان يكون هو الكثرة نفسها واذا قلنا من الوحدات او الوحدات او الآحاد فقد اخذنا لفظ الجمع وهذا اللفظ
لا يفهم معناه ولا يعرف الا بالكثرة وان قلنا ان الكثرة هي التي بعد الواحد فيكون قد اخذنا في حد الكثرة الواحد
ويكون ايضا قد اخذنا في حدها العدد والتقدير وذلك انما يفهم بالكثرة ايضا فما اعتبرنا ان نعرف وهذا
الباب شيئا يعتد به لكنه يشبه ان يكون الكثرة ايضا امر في عند التخيل او نسبة ان يكون الوحدة والكثرة
من الامور التي تتصورها ابديهيا لكن الكثرة بتخيلها اولا والوحدة نعقلها من غير مبدء لتصورها عقليا بل
ادراكا ولا بد فيها ثم يكون تعريفنا الكثرة بالوحدة تعريفا عقليا وهذا لك يأخذ الوحدة متصورة
الخيال ليوحى الى عقل عند الا تصورها حاضر في النفس فاذا قال ان الوحدة هي الشيء الذي ليس فيه
كثرة ولو اصل ان المراد بهذه اللفظة الشيء المعقول عندنا بديا الذي تتابع هذه الاجزاء وليس هو جنبة
عليه لسلب هذا منه انتهى والمهذا اشار المحقق بقوله ولا يمكن تعريفها اي الوحدة الا باعتبار
اللفظ هي والكثرة عند العقل والخيال يستويان في كون كل منهما امرا يعرف بالانقسام اي الوحدة امرا يعرف
عند الخيال وهذا هو المراد من الانقسام ومن العبارة ان الوحدة والكثرة يتساويان بالنسبة الى الامر الخارجي
عند العقل والخيال فيأخذ الوحدة الامر الخارجي عند العقل ويأخذ كثرة الامر الخارجي عند الخيال ثم انه اعترض
عليه بان الوحدة والكثرة اخذتا من حيث هما امران كليان فلا يدركان الا بالعقل وان اخذتا من حيث

هما

هما اصلتان في المحسوسات فلا يدركهما الا القوة الجسمانية الخيالية او الوهمية فلا وجه لتخصيص احدهما
بالامر الخارجي العقل ولا امر الامر الخارجي الخيال واجاب عنه المحقق الشريف بانه مدرك الكليات والجزئيات
هو العقل او النفس الناطقة لكنها يدرك الكليات بذاتها او لا الجزئيات بالآلة فتدرك اولا بالآلة
جزئيات متكثرة ترتسم صورها في تلك الآلات ثم تنتزع منها الجزء المشخصات انها صورة واحدة كلية ترتسم في
ذاتها وهي معروضة للوحدة لا لانها جزئياتها معروضة لكثرة ولا شك ان المرتسم في ذات النفس يكون
اقرب منها او لو عرضها نظرا الى ذاتها وحدها من المرتسم في الآلة وان المرتسم في الآلة اقرب منها
عندها من حيث هي مأخوذة مع الآلة فكذا حال عارضها اعني الوحدة والكثرة واورد عليه الشارح القوشجي
انه قد يرتسم في ذات النفس صورة كلية كثيرة فكان الجزئيات المرتسمة في الآلة معروضة لكثرة كلية
الكليات المرتسمة في النفس وكان كل واحد من تلك الكليات معروضة للوحدة كلك كل واحد من الجزئيات
المرتسمة في الآلة فلا وجه لتخصيص الوحدة بالعروض لما ارتسم في النفس والكثرة بما ارتسم في الخيال واقول ان
في الكثرة تفصيلا تعين على تصورها ولا ملاحظتها كلك اعني منفصلة الخيال فتلك الكليات الكثيرة
المرتسمة في النفس اذا اردت النفس ملاحظتها من حيث هي كثيرة لا تشير الى تلك الآلات الخيالية الوحدة
فانه لا يحتاج تصورها ملاحظتها الى اعانة الخيال سواء كانت الوحدة مرتسمة في النفس او في الخيال
وذلك ظاهر اما الوحدان وهذا هو مراد الشيخ من امر فيه الكثرة عند الخيال وفرضه ان الكثرة لكونها
خيالية لا يحتاج الى تعريف اصلا ولهذا قال تخيلها اولا واما الوحدة فقد يحتاج الى تنبيه لفظي
بغير امر معين حاصل في النفس بذاته غير حاضر عندها لكونه مسلوبا عنه هذا الحاضر في الخيال المسمى
بالكثرة فليتفطن واما الجواب به المحقق الدواني من ان التعقل الصرف انما هو العلم الاجمالي المستفاد
من المبادي العالية والتفصيل انما هو للنفس بمعونة القوى وان الخيال لا يتمكن من تخيل امر واحد
من غير اشتماله على الكثرة حيث لا يرتسم فيه الا الصورة المقترنة بوضع مخصوص وشكل مخصوص
او غير ذلك بحيث ان الخيال لا يدرك النقطة مثلا بخصوصها لو حدها بل مع مجموع الامور المقترنة
فيرد عليه ان حصر التعقل في العلم الاجمالي غير مطابق للواقع وان المجموع المدرك للخيال كما هو معروض

الكثرة معروض الوحدة ايضا لا محالة بل الوحدة ايضا مدركة للخيال في ضمن الكثرة وكذا ما ذكره السيد قدس سره
من ان الآحاد اسبق الى العقل من الكثير المؤلف منها اذ العقل يعرف المؤلف بعد معرفة آحاده والكثير
اسبق الى الخيال من آحاده اذ الخيال بحسب الاغلب يدرك اولا المؤلف ثم يفصل اجزاءه فانه يرد عليه ان
الكلام في مطلق الوحدة لا في ضمن الكثرة وان الخيال كما يدرك المؤلف اولا فانه من حيث هو واحد
وليست الوحدة امرا عينيا زائدا على الماهية بحسب الوجود الخارجي والا لكانت واحدة لا محالة
فلها وحدة عينية هي ايضا واحدة وهكذا فيلزم التسلسل بل هي عين الماهية في الخارج وزائدة عليها في
العقل كالوجود الشخصي وهذا لسوء تهامن المعقولات الثانية على ما قال بل هي من قبيل المعقولات
وقد عرفت معناها فيما سبق وكذا الكثرة ايضا لانها ملتئمة من الوحدات فحكمها حكمها وان اريد
المراد من نفي عينية الوحدة والكثرة فلا مناقشة بينه وبين حكم الشيخ بوجودها في الاعيان حيث قال
في الهيات الشفاء العدد له وجود في الاشياء ووجود في النفس وليس قول من قال ان العدد لا وجود له
الا في النفس شيئا مستدلا به اما ان قال ان العدد لا وجود له مجردا عن المعدودات التي في الاعيان الا في
النفس فهو حق فاما اذ قد بينا ان الواحد لا يجرد عن الاعيان فاما بنفسه لا في النهر فكان ما يترتب
وجوده على وجود الواحد واما ان الموجودات اعداد فذلك امر لا يشك فيه فان كان في الموجودات وحدات
فوق واحدة انتهى وتقابلهما الاضافة العلية والمعلولية والكيالية والمكيلية لا التقابل
جوهري بينهما بمعنى ان التقابل بين الوحدة والكثرة انما هو بالعرض لكونهما معروضين لاضافة العلية
والمعلولية والكيالية والمكيلية فان الوحدة علة مقومة للكثرة ومكيال لها اي في فيتها اذا
حدثت منها مرة بعد اخرى على ما هو المراد من الكيل وليس بينهما تقابل بالذات اما تقابل
التضايف فلوجهين الاول ان الضد يبطل الضد بالذات والوحدة اذا حلت في موضوع الكثرة
لا يحلها الا بالذات بل انما يبطل اولا بالذات وحدات الكثرة ثم يبطل الكثرة ببطلان وحداتها
الثاني ان من شرط المتضادين ان يكون لهما موضوع واحد بالعدد اي بالشخص كما سيأتي ولا يكون
بعينهما موضوع واحد بالشخص بل بالنوع وقد يجعل ذلك اعني الوحدة الموضوع بالعرض دليلا

على نفي

على نفي التقابل مطلقا وليس بصحيح لان موضوع المتقابلين لا يجب كونه واحدا بالشخص كما سيأتي ايضا واما
تقابل العدم والملكة فلان الوحدة موجودة في الكثرة مقومة لها وكيف يكون مهية الملكة
في العدم حتى يكون العدم يتألف من ملكات يجتمع وكذا ان كانت الملكة هي الكثرة فكيف يكون تركب
الملكة من اعدامها واما تقابل السلب والايجاب فلعل ذلك ايضا واما تقابل التضايف فلان
ليس انما تعقل مهيتها بالقياس الى الوحدة حتى يكون انما هي كثرة بسبب الوحدة وفرق بين ما يكون
اللابشرط وبين ما لا يعقل مهية الا بالقياس الى شيء منهما وايضا لو كان بينهما تضايف لكان تعقل
كل منهما بالقياس الى الاخرى وكان تعقل مهية الوحدة من حيث هي وحدة بالقياس الى الكثرة
مشكلا من الوجود وظاهر ان الامر ليس كذلك فخلاصة ما قاله الشيخ في الشفاء واما ما يقال في
التقابل بينهما بالذات من انا اذا نظرنا الى مفهومهما قطعنا النظر عن كون احدهما علة للاخر او
مكيالا له جزمنا بان الشيء الواحد لا يكون في زمان واحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا فيجاب عنه
بانه لو اراد ان العقل يحكم بانه لو انتفى العوارض التي جعلت وسائط بين المتنافيين فهو مردود وان
اراد ما هو المتبادر من هذا الكلام وهو انه لا يحتاج العقل في الجزم بالتنافي بينهما الى ملاحظة تلك
الوسائط يرد عليه انه انما يدل على انتفاء الواسطة في التصديق دون الثبوت لجواز ان يكون ارتفاع
اجتماعهما مستندا في الواقع الى ما يلزمهما من العوارض فلا يكون تقابلهما بالذات ثم معروضهما قد
يكون واحدا فله جهتان لارتفاع اجتماع الوحدة والكثرة في موضوع واحد من جهة واحدة
بالضرورة فجهة الوحدة ان لم تقوم جهة الكثرة ولم تعرض لها اي لم يكن غرضا مقوما منها ولا
خارجة محمولة عليها بل يكون خارجة غير محمولة فالوحدة عرضية كما يقال نسبة النفس الى
البدن هي نسبة الملك الى المدينة ومعناه انهما يتحدان في التدبير وهو امر مقوم ولا عارضا لشيء
منهما اذ ليس محمولا عليهما الا بالمواطات ولا بالاشتقاق اما الاول فلان نسبة النفس الى البدن مثلا
اعني تعلقهما به ليست تدبيره اليه بل هو سبب لتدبيره والتصرف واما الثاني فلان المدبر ليس هو
التعلق بل النفس فهو عارض لها فان اعتبرت الوحدة بين النفس والملك في التدبير وبين التدبير

وكونها منشأ للتدبير كانت من قبيل الاتحاد في العارض المحمول الذي سيأتي وان اعتبرت بين النسبتين
وكونها نسبة كانت جهة الوحدة اما مقومة لجهة الكثرة او معارضة لها واذا اعتبرت بين النسبتين
في التدبير فهو الذي جهة الوحدة فيه غير معارضة لجهة الكثرة ولا مقومة كما بينا ثم ان سلب
جهة الوحدة بالتقويم والعروض متقابلا وتسمية التقابل بالوحدة العرضية على ما ذكره المص
والمتأخرون ليس في كلام الشيخ بل الشيخ سمى ما يكون جهة الوحدة فيه عارضا سواء كان محمولا او موضوعا
بالواحد بالعرض وغيره بالواحد بالذات وسمى وحدة النسبتين وحدة بالمناسبة وجعلها من اقسام
الواحد بالذات حيث قال في الهيات الشفا ان الواحد يقال بالتشكيك على معان يتفق في انها لا قسمة
فيها بالفصل من حيث كل واحد هو هو لكن هذا المعنى يوجد فيها متقدم ومتأخر وذلك بعد الوحد
بالعرض والواحد بالعرض هو ان يقال في شيء تقارن شيئا آخر انه هو الآخر وانهما واحد وذلك
اما موضوع ومحمول عرضي كقولنا ان زيدا وابن عبد الله واحد وان زيدا والطبيب واحد وكلاهما محمولان
او موضوع كقولنا ان الطبيب هو ابن عبد الله واحد اذا عرض ان كان شيئا واحدا طبيبا وابن عبد الله
او موضوعان ومحمول واحد عرضي كقولنا الثلج والجص واحد اي في البياض ان قدر عرضا ان يحمل عليهما
واحد لكن الواحد بالذات منه واحد بالجنس ومنه واحد بالنوع وهو الواحد بالفصل ومنه
واحد بالمناسبة ومنه واحد بالموضوع ومنه واحد بالعدد ثم قال واما الواحد بالمناسبة فهو
بمناسبة ما مثل ان حال السفينة عند الربان المدينة عند الملك واحدة فان لهما حالتين
حالتان متفقتان وليس وحدتهما بالعرض بل وحدة ما يتحد بهما بالعرض اعني وحدة السفينة
والمدينة بهما هو وحدة بالعرض واما وحدة هما التي هي فليست الوحدة التي جعلناها وحدة بالعرض
انتهى ثم ان في كون وحدة النسبتين من القسم المتابل امنها لا يكون جهة الوحدة فيه ذاتية
ولا عارضية على ما ذكره بحث اورده سيد المدققين وهو ان الظاهر ان المراد من النسبتين هو
التدبيران وغير التدبير غير محمول عليهما وانما القول ولو سلم ان المراد من النسبة هنا هو التعلق
الذي يكون سببا للتدبير على ما ذكرنا موافقا للمتن في شرح المواقف فلا نم ان اتحاد النسبتين انما

هو

انما هو في التدبير بل كونهما تعلقا خاصا من شأنه ان يكون سببا للتدبير المخصوص كما ان
اتحاد التدبيرين انما هو في كونهما تدبيرا مخصوصا ولا شبهة في كون التعلق الخاص محمولا عليهما كما
في التدبير المخصوص وفي كلام الشيخ ايضا بحث اورده المحقق الدواني وهو ان وحدة النسبتين الكائنتين
لهيئتهما او لذاتي من ذاتياتهما فتدخل في وحدة الجنسية او النوعية او الفصلية وان كانت لامر
خارج فيدخل في الواحد بالعرض على متنضى قرينه وعلى الوجهين لا يصح جعله قسما من اقسام الواحد
بالذات واجاب عنه سيد المدققين بان المراد بجهة الوحدة هنا ما يقال له الواحد بالنظر الى
حاله لا بالنظر الى وحدة امر آخر وهي قد يكون معارضة لكثير كما في المتصل والشيء وقد يكون مقومة
كجنس الانسان والفرس وقد يكون ذات الكثير لا من حيث هي كثيرة كالواحد بالاتصال فان قولك الواحد
وان كان بواسطة عروض الاتصال لكن ليس بالنظر الى وحدة الاتصال بل بالنظر الى حال
ذاته المتصلة فكذا قولك الواحد بالنسبتين المذكورتين وان كان بواسطة عروض التناسب لهما
لكنه ليس بالنظر الى وحدة التناسب بل بالنظر الى ذات المتناسبين فيكون جهة الوحدة ذاتهما
لا من حيث الكثرة ولذلك عدها الشيخ من الوحدات بالذات انتهى وفيه تأمل فان الشيخ قال
واعني بالفصل ما الاشياء الكثيرة العدد فانما يتباين بها من جهة اخرى واحدة لا اتفاق بينهما في
معنى فاما ان يكون اتفاقهما في نسبته او في محمول غير النسبة ثم قال ان الواحد بالجنس اولى بالوحدة
من الواحد بالمناسبة وهذا صريح في ان جهة الوحدة في الواحد بالمناسبة هي النسبة لا ذات الواحد
وان النسبة محمول وانها غير مقومة للواحد وبالجملة ان المقام لا يخلو عن اشكال ثم قال والظاهر من
كلام المص انه اراد بالمقوم ما هو المتبادر منها ولذلك حصرت ما قومت جهة الوحدة في
اقسام ثلثة هي الواحد بالجنس والواحد بالفصل والواحد بالنوع ولم يعد فيه ما يكون جهة
الوحدة ذاته كالواحد بالاتصال والواحد بالتماس والواحد بالتناسب بل اشار الى هذا القسم
بقوله فالوحدة عرضية انتهى وفيه ان تسمية هذا القسم بالعرضية غير مناسب على ان ذلك لا
يرفع المخالفة بين كلام المص وكلام الشيخ لخلافه على التوجيه المشهور اذ فيه ايضا ان اتصاف جهة الكثرة

بالوحدة في هذا القسم انما يكون بالتبعية وبالعرض لا بالذات فان اتصاف النسبتين في المثال المذكور
بالوحدة من حيث التذييل انما هو بالعرض وبتبعية اتصاف النفس والملك بالوحدة من حيث التدبير على
طريقة وصف الشيء بوصف متعلقه ولا يرد عليه ما اورده هو من انه لو كان كذلك لزم ان يكون وصف الاقسام
بامر هو عرضية لكونه بالتبعية وبالعرض على طريقة وصف الشيء بوصف متعلقه مثلا وصف الواحد بالجنس
كالانسان والفرس بالوحدة وصف بحال متعلقه الذي هو جنس وهكذا وذلك لان في سائر الاقسام جهة
الوحدة سواء كانت ذاتية او عرضية محمولة على جهة الكثرة بخلاف هذا القسم فلعل هذا ليكون فارقا في
الاتصاف فيه بالتبع بخلافه فيما هذا ثم انه لا يخفى مما ذكر ان الواحد بالذات المقابل للواحد بالوحدة العرضية
اعم من الواحد بالذات المقابل للواحد بالعرض ثم اعلم ان الواحد بالموضوع الذي عده الشيخ من جملة اقسام
الواحد بالذات المراد به كما صرح به هو الواحد بالنوع الذي من شانه ان يصير واحدا بالعدد فان
بالنوع الكثير بالعدد قد يكون من شان ذلك الكثير بالعدد ان تصير واحدا بالعدد وذلك كالمياه الكثيرة
هي كثيرة واحدة بالنوع وذلك ظاهر واحدة بالموضوع ايضا لان من شان موضوعات ذلك العدد
الكثير ان يجد فتصير موضوعا واحدا بوحدة بالعدد بخلاف افراد الانسان مثلا فانها واحدة بالنوع وليس
بواحدة بالموضوع اذ ليس من شانها ان تجد فتصير واحدا بالعدد وان عرضت جهة الوحدة لجهة الكثرة
كانت هناك موضوعات للفرد واحد كما في وحدة الجنس والنوع من حيث البيان المحمول عليها او محمولات
عارضة لموضوع واحد كما في وحدة الكاتب والضاحك العارضين للانسان الموضوع لهما وهو خارج عنهما
ومحمول عليهما وهذا هو معنى العارض قال الشارح القديم ولا اريد بمعنى المحمولات العارضة لموضوع واحد
كالكاتب والضاحك العارضين للانسان الموضوع لهما فانهما اشتركا في ان كلا منهما محمول على الانسان
والمحمولية المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما قال والتقرير على هذا الوجه احسن وان
يجعل جهة الاتحاد بين الكاتب والضاحك هو الانسان فان الانسان لا يتوهم انه عارض من الكاتب والضاحك
الاعلى سبيل التجوز قال المحقق الشريف لا احسن وهذا التقرير لا ينفع والاتحاد بالموضوع قسما اخر
وهذا التقرير يجعل الاتحاد بالموضوع راجعا في الحقيقة الى الاتحاد بالمحمول اذ حاصله ان مفهوم الكاتب

والضاحك

والضاحك مشتركان في ان كلا منهما محمول على الانسان فهما متحدان في موضوع بلا اشتباه وما توهمه من
ان الانسان لا يقال له انه عارض الكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز ليس بشيء لان العارض يطلق
في الاصطلاح حقيقة على ما هو محمول على الشيء خارج عنه والانسان بالنسبة الى الكاتب والضاحك كذلك
فلا يجوز في اطلاق العارض على الانسان بهذا المعنى المراد بهما بمجموع قوله عارضة لموضوع وبالعكس
اي معروضة لمحمول صفة لمجموع قوله موضوعات او محمولات من قبيل النشر على عكس ترتيب اللف
شرحا فيكون قوله وبالعكس عطفا على قوله على عارضة لموضوع وعكسه له فقط وجعل الشارح القديم
عكس المجموع قوله محمولات عارضة لموضوع وعطفا عليه اي وموضوعات معروضة لمحمول ودسته
لفظ موضوعات وحملها على زيادة النساخ ودفعه المحقق الشريف بما شرحناه به وان قوبلت
جهة الوحدة لجهة الكثرة فوحدة جنسية كوحدة الانسان والفرس في الحيوان او نوعية
كوحدة زيد وعمرو في الانسان او فصلية كوحدتهما في الناطق وقد تمايز معروضاهما اي قد
يكون معروض الوحدة غير معروض الكثرة وهو على اقسام قال الشيخ الواحد بالعدد لا شك انه
غير منقسم بالعدد من حيث هو واحد به بل ولا جزء مما هو واحد منقسم من حيث هو واحد لكنه يجب
ان ينظر فيه من حيث الطبيعة التي عرض لها الوحدة فيكون الواحد بالعدد منه ما ليس من طبيعة
التي عرض لها الوحدة بتكثر مثل الانسان الواحد ومنه ما من طبيعة ذلك كالماء الواحد والخط الواحد
فانه قد يصير الماء مياها والخط خطوطا والذي ليس من طبيعة ذلك فاما ان يكون قد يتكثر من
وجه اخر واما ان لا يكون مثال الاول والواحد بالعدد من الناس فانه لا يتكثر من حيث هو انسان
اذ انقسم لكنه يتكثر من جهة اخرى اذا انقسم الى نفس وبدن وليس واحد منهما بانسان واما الذي لا يكون
فهو على قسمين اما ان يكون موجودا مع انه شيء ليس بمنقسم طبيعة اخرى واما ان لا يكون تلك
الطبيعة هي الوضع وبناء الوضع فيكون النقطة والنقطة لا تنقسم من حيث هي نقطة ولا من جهة
اخرى فان العقل له وهما الى طبيعة غير الوحدة المذكورة واما ان لا يكون الوضع وبناؤه
فيكون مثل العقل والنفس فان العقل له وجود غير الذي يفهم منه اي لا ينقسم وليس ذلك الوجود

بوضع ولبس ينقسم في طبيعة ولا في جهة اخرى واما الذي لا يكون هناك طبيعة اخرى فلنفس الوحدة
التي هي مبدء العدد اعني التي هي مبدء العدد اعني التي اذا اضيف اليها غيرها اصار مجموعهما عددا فهذه
الاجزاء من الوحدة ما لا ينقسم مفهومه في الذهن فضلا عن قسمة مادية مكانية او زمانية ولا يعد
الى القسم الذي يتكثر ذو امر حيث له الطبيعة الواحدة بالوحدة ومن حيث الاتصال فمن ذلك ان
يكون بكثرة في الطبيعة التي هي لذاتها معدة للكثرة عن الوحدة وهذا هو المقدار ومن ذلك ان يكون
بكثرة في طبيعة انما لها الوحدة المعدة للكثرة بسبب غير نفسها وذلك هو الجسم البسيط كالماء فان هذا
الماء واحد بالعدد ماء وفي قوته ان يصير مياها كثيرة بالعدد لا لاجل المائية بل المقارنة السبب الذي
هو المقدار التي قول المص فموضوع مجرد عدم الانقسام لا غير وحدة شخصية بقول مطلق اشارة
الى الوحدة التي هي مبدء العدد اي الموضوع الذي مفهومه مجرد عدم الانقسام وحدة شخصية يعني
منها بالوحدة مطلقة من غير تقييد بانها بمثال وحدة النقطة والخط الى غير ذلك فاضافة موضوع
المجرد عدم الانقسام من قبيل الاضافة البيانية ولا يستدعي ذلك ان يكون الموضوع هو نفس
مفهوم عدم الانقسام الكلي بل يعني عليه ان هذا المفهوم لا يكون وحدة شخصية وقوله الا
نقطة ان كان له مفهوم زائد ذو وضع اي وان لم يكن مفهومه مجرد عدم الانقسام بل
له مفهوم زائد على مفهوم عدم الانقسام وكان ذلك المفهوم الزائد ذا وضع فذلك الموضوع
نقطة شخصية اشارة الى قول الشيخ فان كان موجودا له مع ذلك طبيعة اخرى فاما ان يكون
تلك الطبيعة هي الوضع وما يناسبه فيكون نقطة وقوله او مفارقا ان لم يكن ذا وضع
اشارة الى قول الشيخ ولما ان لا يكون الوضع وما يناسبه فيكون مثل العقل والنفس وقوله هذا
ان لم يقبل موضوع الوحدة القسمة اي لا من حيث طبيعة التي عرض لها الوحدة كالواحد
والخط الواحد ولا من جهة اخرى كالانسان الواحد على ما مر من كلام الشيخ والا اي وان قبل
القسمة باحد الوجهين فهو مقدار او جسم او بسيطا كان قبوله القسمة من حيث طبيعة التي
عرض لها الوحدة معدا لها كان قبوله القسمة لذاته وهذا قول الشيخ فمن ذلك ان يكون بكثرة

في الطبيعة

في الطبيعة التي هي لذاتها معدة لكثرة عن الوحدة وجسم بسيط كان قبوله القسمة لا لذاته وهذا
قول الشيخ ومن ذلك ما يكون بكثرة في طبيعة انما لها الوحدة المعدة للتكثير بسبب غير نفسها وذلك
هو الجسم البسيط مثل الماء والمراد بالبسيط هاهنا ما يشترك الكل والجزء والاسم والحد كالماء
او جسم مركب ان كان قبوله القسمة من جهة اخرى فان المراد من المركب ما يقابل البسيط بالمعنى
المذكور اعني ما لا يشترك الكل والجزء والاسم والحد كالانسان الواحد فقد استوفى جميع الاقسام
التي مرت في كلام الشيخ ولا يرد ان الكلام في معرض عرض الوحدة الذي لا يكون معروضا للكثرة والجسم
المركب واحد من حيث الذات كثير من حيث الاجزاء وذلك لان الاجزاء ليست اجزاء له من الجهة
التي عرض له الوحدة العدد بل اجزاء له من جهة اخرى مثل اجزاء الانسان الواحد اذ انقسم الى
نفس وبدن واعلم ان تخصيص القابل للقسمة لا لذاته بالجسم ليس للحصر فيه بل ينقسم الى البسيط
والمركب لاستيفاء الاقسام فلا ينتقض بالهيولى والصورة وبما يحل في المقدار او في محله حلول
سريان وبعض هذه الاقسام اولى من بعض بالوحدة اشارة الى ان الواحد يقول بالتشكيك على
ما حققه كما مر في كلام الشيخ فالواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وبالفصل وهما
من الواحد بالجنس وفيه وفي الواحد بالفصل تتفاوت على حسب مراتبهما في القرب والبعد وكل
من الجنس اولى من الفصل في تلك المرتبة لان الجنس يقول في جواب ما هو وان كان الفصل اقل
افرادا ان من الواحد بالشخص لا ينقسم اولى بالوحدة مما ينقسم على تفاوت حسب مراتبهما والواحد
بالذات اولى من الواحد بالعرض وبالعرض الخاص اولى مما بالعرض العام وكذلك اولى من الوحدة
العرضية والكثرة ايضا يقول بالتشكيك لكونها في كما مر ان يدخلها في مادته والهو هو
مركب جعل اسما اضيف باللام والمراد به الحمل الايجابي مواطاة على هذا النحو اي على هذا الوحدة
في الانقسام الى الانقسام فكما ان جهة الوحدة اما حقيقة او عارضة فكذا جهة هو هو
في جميع اقسام الوحدة يتحقق في اقسام هو هو لكن ينبغي ان يعتبر في هو هو الكثرة فانه لا يتحقق
في الشخص الواحد من حيث هو واحد بخلاف الوحدة او في التشكيك فكما ان بعض افراد الوحدة

اولى من البعض بالوحدة كل بعض افراد الكل اولى بالكلية من البعض فان قيل على الاول فيكون
انقسامه الى الاقسام المذكورة باعتبار انقسام ما فيه من الوحدة فهو بالحقيقة انقسام الوحدة
وكذا كل مفهوم اعتبر فيه الوحدة بل كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم آخر ينقسم باعتبار انقسامه فان
فايدة التعرض لخصوص هو هو وايضا هذا الكلام بعد الوحدة الشخصية واقسامها مع كونها غير
مندرجة فيه هو غير ملايم واجيب بان الهو اتحاد ما فاشار المص بعد تفصيل اقسام الوحدة
الى ان اقسام الاتحاد على نحو اقسام الوحدة وهو مبني على جملة فوايده ان لا يتوهم ان الهو
مخصوص بالاتحاد في الوجود او غيره من اقسام الاتحاد وان كان التمارف يخصص وجوه الاتحاد فلا
يقال زيد عمرو واشار بقوله على هذا النحو الى ان اقسامه ليست بينها اقسامها والى عدم جريانه
في الوحدة المحضة من غير كثرة اما عدم الملائمة فيندفع بانه وان كان لا يجري في الوحدة الشخصية
من غير اعتبار جهة الكثرة لكن يجري فيها مع اعتبارها كما يقول زيد الكاتب زيد الضاحك
والوحدة في الوصف المرضي بتغاير اسمائها بتغاير المضاف اليه فوحدة النوع يسمى
مماثلة والجنس مجانسة والكيف مشابهة والكم مساواة والوضع موازاة والاضافة مناسبة
والاعم من مطابقة والاتحاد وهو صيرورة شيء بعينه من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه
شيء آخر وهذا هو معناه الحقيقي لانه المتبادر اذا اطلق ويطلق مجازا على صيرورة شيء آخر بطريق
الاستحالة وهي ان يزول عن الصابر شيء ويصاب اليه شيء آخر كصيرورة الماء هواء والاسود
ابيض او بطريق التركيب كصيرورة التراب طينا والاتحاد بهذين المعنيين لا شبهة في جوازه بل
في وقوعه واما بالمعنى الحقيقي فهو محال والدليل المهندس عليه انه لو جاز الاتحاد لكانا باقيين
اثنان لا واحد والا فان بقي احدهما فقط كان هذا فناء لاحدهما وبقاء للآخر وان لم يبق شيء منهما
كان هذا فناء لهما وحدوث آخر ثالث وايا ما كان فلا اتحاد هذا وظاهر ورود منع الانحصار في
الشقوق الثلاثة عليه لظهور الاحتمال ان لا يكون المتحقق بعد فرض الاتحاد شيئا بل كان هناك
صيرورة احدهما بعينه الآخر وظاهر ان ذلك غير كل واحد من تلك الشقوق وقد تقرر المنع بالآخر

انما

انما لو كانا موجودين لكانا اثنين وانما يكون ذلك لو لم يكونا بعد الاتحاد موجودين بوجود واحد
هو نفس الوجودين قبل الاتحاد وقد صارا واحدا ولا يلزم من ذلك حلول عرض واحد هو الوجود
الواحد في محلين وانما يلزم لو كان الوجودان بوجود واحد ذاتين وليس كذلك بل هما قد اتحدا
ذاتا
ووجودا والحق ان الدعوى بديهية والمذكور في صورة الاستدلال تنبيه عليها كما اشار اليه
المص في شرح الاشارات وصرح به المحققون وحاصل التنبيه هو تميز معنى المتنازع فيه عن
المعاني المختلفة ليلتفت اليه الذهن بخصوصه فيجزم ببطلانه وقوع النزاع فيه انما هو اللفظ
والاشتباه بين المعنى المراد وبين غيره مما يطلق عليه الاتحاد فلا ينافي كون الدعوى ضرورية فلا يرد
ما اورده شارح المقاصد بقوله وانت خبير بحال دعوى الضرورة في محل النزاع وبان اشتراك
اتحاد الوجودين ليس باوضح من اتحاد الاثنين على الاطلاق وقد يستدل بان قبل الاتحاد كان
كل منهما متميزا عن الآخر فان تعرف ذلك التميز بعد الاتحاد كانا اثنين لا محالة وان لم يبق فقد زال ما
تميز به ضرورة زوال المتميز عند زوال تميزه فيكون هذا فناء لاحدهما وبقاء الآخر وفناء لهما
وحدوث ثالث ولا يمكن ان يقال هو منافي الوجود بان يقال انهما بعد الاتحاد متميزان بتميز واحد
هو نفس التميزين الاولين لان كلا من التميزين الاولين كان قد امتاز به احد الاثنين عن الآخر
وهذا التميز لا يمتاز به احدهما عن الآخر فلا يكون نفسهما ويعترض عليه بانه المانع ان يقول
تميز احد الاثنين عن الآخر كان لازما لا بتثنية التميز الذاتي فاذا زالت زال مع بقاء ذاته متصفة
بالوحدة هذا وان ابطل الاتحاد فالهو هو الذي هل الاتحاد ما لا يحد يستدعي جهتي التغاير
واتحادهما على ما سبق بحث الحمل والوحدة ليست بعدد لان العدد ما فيه انفصال ويوجد فيه
واحد والوحدة لا انفصال فيها الى وحدات كذا في الشفا قال المحقق الشريف ومنهم من قال
العدد ما يقع بحسب العدد فجعل الوحدة عددا والوفق بينهما في العدد ونفي عنه عددا في نفسها وبينه
لما عداها من الاعداد وليس عنده كون العدد نفس مجموع حاشية المتساوي القرب منه
خاصة شاملة لجميع الاعداد ولا العدد متساويا لكم المنفصل والنزاع لفظي انتهى وقد

وقد بينا فتش في دخولها تحت العدد لذلك يقال عددت ما في البيت فكان عشرة مثلا ولا يقال
عددته فكان واحدا فان قيل الواحد يقع في جواب كم وهذا يدل على دخوله تحت العدد بل على كونه
عددا اجيب بان وقوعه في الجواب باعتبار انه مستلزم لسلب العدد كما مع السلب في جواب كم فانه
يقال في جواب كم رجلا في البيت ليس رجل فيها بل هي مبدء للعدد المتقوم بها لا غير اي لا غير
بمعنى ان كل عدد من مراتب الاعداد مركب من الوحدات التي يبلغ مجموعها ذلك العدد من الاعداد التي تحته
فان العشرة مثلا متقومة بالواحد عشر مرات لا بثلثة وسبعة ولا باربعة وستة ولا بخمسة الى غير
ذلك من الاعداد التي تحتها فقال ارسطو اعلى بالنقل في الشفا لا تخبرني ان ستة ثلثة وثلثة بل
هي ستة مرة واحدة انتهى ولهم في بيانه طريقان احدهما انه يمكن تصور كنه العشرة مع الغفلة عن
هذه الاعداد التي تحتها فلا يكون شيء منها ذاتيا لها وثانيهما ان تقوم العشرة بثلثة وسبعة ليس
باولى من تقومها باربعة وستة ولا من تقومها بخمسة وخمسة فاما ان تتقوم بكليهما وهو
لان كل واحد منها كاف في تقومها فيستغني به عما عداه مع انه ذاتي لها فيلزم استغناء الشيء عن
ذاته بل استغنائه عنه وحاجته اليه معا واما ان تتقوم بواحد منها فقط وهو ايضا محال
لاستلزامه الترجيح بلا مرجح فان قيل تقومها بالوحدات ايضا ليس باولى من تقومها بتلك الاعداد
اجيب بالمنع بل هو ترجيح باعتبار انه لازم على كل حال وفيه نظر لان الكلام في التقوم الاول فاذا فرض
ان التقوم الاول للعشرة من سبعة وثلثة مثلا لا يمكن ان يقال ان تقومها الاول من الوحدات
حاصل في ضمن ذلك ايضا وهكذا حتى يقال ان التقوم من الوحدات لازم على كل حال وذلك ظ
ولعل هذا هو المراد لمحقق الشريف حيث قال بعد ايراد السؤال المذكور وكون تلك مشتملة على الوحدات
لا يفيد ترجيحها والقول بانه ذاتي الوحدات في تقومها لم يكن لتصور تلك الاعداد مدخل في
رجوع الى الطريق الاول انتهى بل الصواب ان يقال المراد ان مراتب الاعداد حقائق مختلفة كما
سيأتي ولكل مرتبة صورة وخصوصية تخصها فاذا قلنا ان العشرة متقومة من السبعة والثلثة فان
اردنا بها باعتبار صورتيهما كان المعنى ان تتقوم العشرة من تينك الخصوصيتين ودون خصوصيتي السبعة

والاربعة

والاربعة مثلا مع تحققها ايضا هناك ترجيحا بلا مرجح وان اردنا بها الاعتبار صورتيهما بل باعتبار
احادهما كان تقومها من الاحاد لا من الاعداد واما اذا قلنا انها متقومة من نفس الاحاد لا من الخصوصيات
فلا يتصور هناك ترجيح بلا مرجح اذ ليس في نفس الاحاد العشرة تعدد وهذا هو المرجح لان يقال انها متقومة
من الاحاد لا من الاعداد قال الشيخ في الهيات الشفا وهو كل واحد من الاحاد ان اردت الحقيقي هو
ان يقال انه عدد من اجتماع واحد واحد واحد وتذكر الاحاد كلها وذلك لانه لا يخلو اما ان يعد العدد من غير
ان يشار الى تركيبه مما ركب منه بل بخاصته من خواصه فذلك يكون رسم ذلك العدد لا حد من
جوهره واما ان يشار الى تركيبه مما ركب منه فاذا اشير الى تركيبه من عددين دون آخر مثلا ان يجعل
العشرة من تركيب خمسة خمسة لم يكن ذلك اولى من تركيب ستة مع اربعة وليس تعلق هويتها
باحدهما اولى من الآخر وهي باهي عشرة مهيتها واحدة وهي ان يكون مهيتها واحدة وما يدل على
مهيتها ليس بهي واحدة عدد ومختلفة فاذا كان كذلك فحدها ليس بهذا ولا بذلك بل بما قلنا
ويكون اذا كان ذلك فركان لها التركيب من خمسة وخمسة واربعة وسبعة وثلثة لازما
لذلك وتابعا له فيكون بعده رسوما لها واذا اضيف اليها مثلها حصلت الاثنينية وهي
نوع من العدد وقد اختلف فيه قال الشيخ في الشفا فقد قال بعضهم اللاثنوه ليس من العدد وذلك
لان اللاثنوه هي الزوج الاول والوحدة هي الفرد الاول وكما ان الوحدة التي هي المبدء الاول ليست بعدد
فكذلك اللاثنوه التي هي الزوج الاول ليس بعدد قال ولان العدد كثرة مركبة من احاد فاقلها ثلثة
اللاثنوه ولا يخفى ان كانت عددا اما ان يكون مركبة او يكون عددا ولا فان كانت مركبة فيعدها غير
الواحد وان كانت عددا ولا فلا يكون لها نصف واما اصحاب الحقيقة فلا يشتغلون بامثال هذه
الاشياء بوجه من الوجوه فانه لم يكن الوحدة غير عدد لاحدها فرد او زوج بل لانها الا انفصال
الموجودات ولا اذا قالوا مركبة من وحدات يعنون بها ما يعنيه النحويون من لفظ الجمع وان
اقله ثلثة بعد الاختلاف فيه بل يعنون بذلك اكثر او ازيد من واحد وقد جرت عادتهم بذلك
ولا يقولون ان لا يوجد زوج ليس بعدد وان وجد فرد ليس بعدد مما فرض عليهم ان يدل الوفي طلب

زوج ليس بعدد اذا وجد واذ وليس بعدد وليس الشرطون في الاول العدد بان لا يكون لا نصف له
مطلقا بل لا نصف له عددا من حيث هو اول وانما يعنون بالاول انه غير مركب من عدد وانما يعنون بالعدد
ما فيه اتصال ويوجد فيه واحدة فالاول هو اول العدد وهو النهاية والقلة في العدد فلا ينتهي
الى الحد ثم يحصل انواع لا يتناهى تزايد واحد واحد اختلفت الحقايق لان كل نوع من تلك الانواع يختص
بخواص وانما تختص ومنشأها خصوصية ذلك النوع التي هي صورته وهذه الانواع غير الانواع المشتركة
بين مراتب كثيرة من الاعداد فاذن لكل واحد من انواع الاعداد حقيقة تخصه وكل واحد منها امر
اعتباري يحكم به العقل على الحقايق اذا انضم بعضها الى بعض انضماما بحسب اي بحسب ذلك النوع من
العدد بان يكون الانضمام مرتين او ثلث مراتب او رابع مراتب الى غير ذلك وقد عرفت توجيه اعتبارية
الواحد والكثرة والوحدة قد يعرض لذاتها فيقال واحدة واحدة ومقابلها اي لمقابلها فيقال عشرة
واحدة ولا يتم بل ينقطع بانقطاع الاعتبار لكونها اعتبارية كما مر وقد تعرض لها شركة فيقال واحدة
زيد يشارك بعدة عمرو في مطلق الوحدة ويتميز عنها باضافتها الى زيد وكذا وحدة عمرو وكذا اشار
اليه بقوله فتخصيص اي الوحدة المطلقة المشتركة فيها بالمشهور اي بما اضيف اليه الوحدة
كزيد في المثال المذكور وانما عبر عنه بذلك لكونه معروض الاضافة الوحدة ويجوز ان معروض الاضافة
يسمى مضافا مشهورا هذا اصح ما قيل في توجيهه وكذا المقابل اي الكثرة ايضا قد يعرض لها شركة
فتخصص المضاف اليه كالعشرة العارضة لاحاد الانسان المشاركة للعشرة العارضة لاحاد الفرس المتميزة
عنها باضافتها معروضها فتضاف اي الوحدة الى معروضها باعتبارين احدهما باعتبار انها وحدة
له وثانيهما باعتبار انها عرض حال فيه ولا شركة في كونها اضافيين والى مقابلها الذي هو الكثرة
بثالث اي باعتبار ثالث وهو انها مقابلة لها وكذا المقابل اي مقابل الوحدة وهو الكثرة في ان
لها ايضا تلك الاضافات الثلاثة ويعرض له اي المقابل الوحدة ما يستحيل معروضه لها اي للوحدة
من التقابل وهو كون المتقابلين على التفاوت لا شيئين مطلقا على ما وقع في بعض عباراتهم بحيث يمتنع اجتماعهما
في موضوع واحد من الاكثر او في محل واحد عند بعضهم في زمان واحد من جهة واحدة فالمثلان على

على المشهور جاز اجتماعهما وبقيد استلزام الاجتماع في واحد خرج ما يمكن اجتماعهما كالسواد
والحلاوة ودخل المتقابلان المجتمعان في الوجود في اثنين وبقيد وحدة الجهة مثلا الابوة والبنوة
المجتمعين في زيد مثلا من جهتين وبقيد وحدة الزمان المجتمعان في واحد في زمانين وقيد الاجتماع
غير مغن عنه لصدقه على المقارنة في الرتبة او وصف آخر اصطلاحا وان كان المتبادر بحسب العرف
هو المقارنة في الزمان ويرد على المشهور مثل الاخوة المتكررة من الجانبين لكونهما متماثلين على
ما صرحوا به الا ان يرتكب كون التضايف في تقسيم المتقابلين اليه قيد المنقسم لا قسما او يكون
القسم هو المتقابل المتضايف فيجوز كونه اعم من القسم او يقال بان هذا اصطلاحين يعتبر في احدهما
التخالف دون الآخر على ما قيل المتنوع الى انواعه الاربعة اعني مقابل السلب والايجاب وهو
راجع الى القول اي الوجود اللفظي والعقلي اي الوجود الذهني لا الى الوجود في الخارج لان السلب والايجاب
يسببان لاختلافهما الا في النفس كما في القضية المعقولة او في اللفظ كما في القضية الملفوظة وهذا
اشارة الى ما قال الشيخ في قاطيغورياس المتناقضان قوله فبعضه اي بعض التقابل يختص من النوع
حيث هو حكم كالايجاب والسلب اللذين موضوعهما الموضوعات والمحمولات يتعاقب فيه ولا يجتمع
شيئا وهذا بحكم القول وليس في الوجود حملا ولا وضع ولا بعضه يكون من خارج انتهى وهذا صريح
في اعتبارية كل من الايجاب والسلب وجه تخصيصهما بالسلب فقط كما في شرح المقاصد وهذا اول
الاقسام الاربعة وثانيها تقابل الملكة والعدم وهو الاول اي يقابل الملكة والعدم هو تقابل
السلب والايجاب مأخوذا باعتبار خصوصية ما وهي النسبة الى قابل لما اضيف اليه السلب ما يكون
السلب لا سلبا للايجاب مطلقا من شأنه الايجاب كالعور والبصر فانهما معتبرة في الثاني دون الاول
وهذا القول ان اعتبر في التقابل بحسب شخصه في وقت اتصافه بالعدم فهما العدم والملكة
المشهوران كالكوسجية لفاقد اللحية بسبب عرض كداء الثعلب وان اعتبر اعم من ذلك بان يعتبر
مطلقا سواء كان بحسب شخصه في وقت كما مر او غيره وقته او بحسب نوعه او جنسه القريب او البعيد
كالكوسجية للصبي والعنين للكبير او الاقرب لعقرب وعدم الحركة الارادية للجبل القابل لها بحسب جنسه

البصر اعني الجسم المظلم الذي هو فوق الجماد فهو العدم والملكة الحقيقيان فالحقيقي من تقابل العدم والملكة
اعم من المشهوري منه وقالوا انما تقابل الضدين وهما وجوديان فان تشترط ان يكون بينهما غاية الخلاف
كالسواد والبياض فحقيقيان والا وان لم تشترط فمشهوريان كالحمرة والصفرة على ما هو الحق فالتقابل
الحقيقي اخص من المشهوري على عكس تقابل العدم والملكة وهذا اسوء قوله وبتمامه يكون وما قيل
في الحقيقي والمشهوري تدابعها تقابل التضايف وهو كون الشيئين المتقابلين اما وجوديان او لا
وعلى الاول اما ان يكون بحسب كل منهما بالقياس الى الآخر فمتضايفان والا فمتضادان وعلى الثاني ان يكون
احدهما وجوديا والآخر عدميا فان اعتبر في العدمي كون الموضوع قابلا للوجودي فعدم وملكة والا
فسلب وايجاب هذا هو الحق فظاهر بناؤه على كون المتقابلين اما وجوديين او احدهما وجوديا والآخر
عدميا فيرد عليه انه لا دليل على امتناع ان يكون المتقابلان عدميين كيف وقد اطبق المتأخرون
على ان نقيض العدمي قد يكون عدميا كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى بمعنى رفع العمى وسلبه
من ان يكون باعتبار الاتصاف بالبصر او باعتبار عدم القابلية في اي ان اللاعمى اما عارة عن البصر فيكون
وجوديا او اما عن عدم قابلية المحل للبصر فيكون سلبا لامر وجودي ليس بشيء واذ الجاز ان يكونا عدميين
فالاولى ان يبين الحصر بوجه يشملهما كما قيل المتقابلان ان كان احدهما سلبا للآخر فان اعتبر في
السلب استعداد المحل في الجملة فالسلب فتقابلهما تقابل الملكة والعدم والا فتقابل
السلب والايجاب وان لم يكن احدهما سلبا للآخر فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فيتقابلان التضايف
والا فالتضاد كذا في شرح المقاصد واورد عليه بان عدم اللازم عن محل تقابل الملزوم لذلك المحل
الوجودي
وليس داخلا في العدم والملكة وكان السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمي منهما عدم
وقد بدت عن الشيء بيان ان لا تقابل بين العدميين وذلك لان العدم اما مطلق واما مضاف والمضاف
اما مضاف الى العدم الآخر كالعمى واللاعمى واللاامتناع واللاامتناع واما مضاف الى الغير كاللاسواد
اما المطلق فلا تقابل بينه وبين مثله لا لاتحاد الاضافة لاجتماعهما وما المضاف فلا تقابل المضاف الى
غير العدم لاجتماعهما في كل موجود معا بل لما اضيف اليه العدمان بل المضاف الى العدم لكونه بالعرض يكون

احد

احد المتقابلين وجوديا والآخر عدميا لكون ذلك الآخر بديا له فالعدم المضاف اليه بالنسبة الى العدم المضاف
وجودي او بتوالة الوجودي من حيث ان المضاف سلبه ودفعه فان قيل هل تقدر عدم اضافة احد
العدمين الى الآخر يجوز ان يكون بين ملكتيهما المعنى المفهوم من الذين اضيف اليهما العدمان واسطة ان لو
القيام بالنفس وعدم القيام بالغير وعلى تقدير الواسطة فان تنافى ملكتيهما انما يستلزم اجتماعهما الملكة
كان تقابل كل عدم مع ملكة تقابل السلب والايجاب اما اذا كان احد المتقابلين تقابل العدم و
فلا اذ العدم والملكة يرتفعان لكلاهما العدم الحول لها من شانه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر فان
ملكتيهما اعني قابلية البصر والحول كليهما استتباران عن الجدار مع عدم اجتماع العدمين فيه وذلك لان
عدم الحول قد شرط ان يكون لها من شانه ان يكون احول والجدار ليس من شانه ان يكون احول على
التقديرين لا تصح قولكم لاجتماعهما في كل موجود معا بل لما اضيف العدمان اجيب بان التقابل في مثل
هذا العدمين ليس بالذات بل لاستلزامهما اجتماع المتقابلين بالذات فان عدم القيام بالنفس انما
تقابل عدم القيام بالغير لاستلزامه القيام بالنفس وكذا تقابله عدم الحول لها من شانه ان يكون احول
مع عدم قابلية البصر انما هو لاشتماله على قابلية الحول المستلزمة لقابلية البصر فيكون بالعرض فان
والمنحصر في الاربعة هو التقابل بالذات وبذلك يندفع التشغيب بعدم اللازم ووجود الملزوم ايضا
التقابل بينهما اما لان وجود الملزوم ملزوم لوجود اللازم او لان عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم فيكون
بالعرض لا بالذات وفيه ان الفرق بين مقابلة السواد للبياض ومقابلته عدم اللازم لوجود الملزوم بالعرض
حيث كان الاول مقابلة بالذات الا باعتبار ان وجود كل منهما يستلزم عدم الآخر والثاني مقابلة
باعتبار ان وجود الملزوم لوجود اللازم او عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم لا يخرج عن الاشكال ولعل هذا
ذهب بعضهم الى ان التقابل بالذات منحصر في السلب والايجاب كذا قيل واقول قد صرح الشيخ في
الشفاء بان التقابل بين الاضداد مقابلة كل ذات يوجب في المادة عدم ذات اخرى ولا يكون ذلك الا
انما هو لاجل ان ذلك الذات هو نفسها او عدم نفسها مانع عن الاجتماع ومنافر فان
مقابلة مثل السواد والبياض ليس لاجل كونه واحد منهما مستلزما لعدم الآخر ليكون بالعرض مقابلة

اللازم ووجود الملزوم فتدبر واما الجواب بان مرادهم بالوجوديين ما لا يكون احدهما عدما للاخر كما ان
يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا ان يكون ذلك الاخر عدما لذلك الامر فيكون العدمان في هذه الصورة
في الوجوديين فخفي غاية البعد ولا يمكن قياسه بامر ولا يكون التخصيص الحري كونهما وجوديين مستدرك
بخفي واعلم ان الشيخ في قاطيغورياس الشفا جعل التقابل على قسمين احدهما ان لا يجتمع المتقابلان في موضوع
واحد على سبيل الصدق ولا يحمل عليه مواطاة وهو تقابل النفي والاثبات والليس والاليس ذلك كالفرس
واللافرس ويكون احدهما في قوة سلب لا الاخر سواء كان السلب بسيطا كالمثال المذكور او مركبا كقولك
زيد فرس وزيد ليس بفرس وجميع الاشياء المتنافية الطبايع متقابلة بهذا المعنى سواء كان ما يوجد في
الموضوع او لا فان شيئا منهما ليس هو الاخر وثانيهما ان لا يجتمع المتقابلان في موضوع واحد بوصف بهما على سبيل
الاتفاق ايضا ولذلك بان بينا انما من حيث الكون فيه ايضا مثل الحرارة والبرودة والحركة والسكون وما
يجري مجريهما والقسم الاول هو تقابل الايجاب والسلب ثم تقابل التضاد بل عن اعتبار الموضوع الى اعتبار الوجوه في الموضوع
فجعل هذا الامور التي تتنزل تحت امر عام او ظاهر يكون موجودة فيه بالقوة متقابلا بالمعنى الثاني وهو المقسم
للاقسام الاربعة المذكورة قال فيكون معنى هذا التقابل كالجنس لاقسام له كالانواع اما اقسام
واما اقسام بحسب ما يصلح للمبتدي ويكون اسهل على متعلم قاطيغورياس وهو غير المصطلح عليه في
العلوم فصرح بان الاصطلاح في اعتبار العدم والملكة وفي اعتبار التضاد مختلفان بحسب قاطيغورياس والمنطق
وبحسب سائر العلوم فعلى اصطلاح المنطق العدم المقابل للملكة قسم واحد من الاقسام المذكورة للعدم
وهو الذي يحسب التحقق في حقيقته فلا يكون انتقال الموضوع من العدم الى الملكة بل بالعكس فقط واما
سائر الاقسام المذكورة للعدم فداخلة في التضاد فانه لم يعتبر في هذا الاصطلاح كون الضدين وجوديين
بل متى كان احدهما وجوديا والاخر عدميا بالوجوه المذكورة للعدمي ان كان كلاهما وجوديان بحسب
سائر العلوم فان الضدين فيها يجب كونهما وجوديين والعدم فيها غير مختص بالتحقق في حقيقته بل
جميع الاقسام المذكورة للعدم مع ملكاتها داخلة في تقابل العدم والملكة وما اذا ما يذكر في قاطيغورياس
الشيخ انما تذكر للمبتدي لكفي المبتدي لكتفي له بالشرح ولم يكلف ما يدري من الفرق كذلك عاصرح به

وصرح

وصرح ايضا بان المشهور من التضاد ومن تقابل العدم والملكة هو ما اعتبر بحسب اصطلاح قاطيغورياس
والحقيقي منهما هو ما اعتبر بحسب اصطلاح سائر العلوم واما ما ذكرنا في شرح كلام المص موافقا للمشهور من ان
المشهور من التضاد ما لم يعتبر فيه غاية الخلاف بخلاف الحقيقي منه فلم يجد في كلام الشيخ بل هو تبادي بحلاف فيه
كما عرفت ثم انه صرح في مواضع من قاطيغورياس بان المتضادين الحقيقيين لا يكونان الا في غاية البعد
والخلاف وانه قد لا يتعرى الموضوع عن احدهما فلا يكون بينهما واسطة كالصحة والمرض وقد يتعرى عنهما
فيكون بينهما واسطة كالسواد الصرف والبياض الصرف فان بينهما وسايط الوان تخلو الموضوع عنهما البتة
وربما خلطت منهما الى الحد بان يصير مشتبها فيكون الواسطة سلب الطرفين من غير ثبات واسطة
وقال في الهيات الشفا والمتوسط بالحقيقة الذي صرح انه يخالف بيادي فيجب ان يكون كالمتقابل
اليه اولا في المعنى الى المصرف الاسود لذلك يعبر او يخضر او يحمر ولا يتم بعض انحو ويظهر بينهما التقابل
بين الاوساط او بين الطرف وشيء من الاوساط انما هو لاشتمال الاوساط انما هو على الاطراف كما حقيقة
المحقق الدواني فان الوسط الذي هو اقرب الى الطرف الذي هو البياض مثلا من الوسط الاخر الذي هو
اقرب الى الطرف الاخر الذي هو السواد بياض بالنسبة الى ذلك الوسط الاخر وذلك الوسط الاخر سواد
بالنسبة الى الوسط الاول فالتقابل بين الوسطين ليس في الحقيقة الا بين السواد والبياض اللذين هما
الطرفان والمتاخرون لما لم ينطق الذلك حكموا بان التضاد الذي هو احد اقسام الاربعة
المنحصرة فيها التقابل هو المشهوري على ما اعتبره ولا الحقيقي وانما اراد الحقيقي بيد تقسيم
خاص هو ما بين الاوساط وسموه بالتضاد فان قلت نحن نجد بين الوسطين كالحمرة
والصفرة تقابلا هو التقابل الذي هو باعتبار انتقالها على السواد والبياض بل باعتبار فصلها
وايضا قد يتحقق لون متوسط لم يجد التفاوت بينهما باعتبار قرب احدهما الى البياض الاخر الى
السواد ويحكم بينهما بالتقابل قلت هذا مجرد دعوى غير مرضي عنه لا مزج لها في الحصر ولا مزج لها
في التنقيح فلتدبر ثم لا يذهب عليك ان القسمة الى الاربعة منحصرة فيها على كلا الاصطلاحين
لان في اصطلاح قاطيغورياس وان كان العدم منحصرا بقسم واحد من الاقسام المذكورة للعدم

لكن لم يشترط في المتضادين كونهما وجوديين في سائر اقسام العدم داخلة في التضاد كما عرفت وفي الاصطلاح
الاخر وان خص المتضادان بالوجوديين لكن العدم جميع الاقسام ولعل الاشارة الى هذا المعنى هو المتن
للمص من قوله وبينما كسر هو وما قبله في الحقيقي والمتن فهذا دليل على ان مراد المص من التضاد
التضاد ليس ما هو المشهور ما ذكره في قاطيغورياس فليتدبر واعلم ان المتقابلين في تقابل الايجاب والسلب
قد يؤخذان نفس الموجب والسالب وذلك اذا اعتبرا انما نفس موجبة وسالبة فيكون موضوعهما نفس
القضية الموجبة كقولك زيد جالس وزيد ليس بجالس فان ما يقع عليه الموجب والسالب اعني جالس وليس
بجالس انما هو زيد وقد يؤخذان نفس الايجاب والسلب وذلك اذا اعتبرناه ايجابا وسلبا فيكون موضوعهما
نفس القضية فانها هو التي فيها الايجاب فيشتق لها منه الاسم فيقال موجبة او السلب فيقال سالبة
صرح به الشيخ في قاطيغورياس وقد يعرض لهما التضاد ايضا كما في السلب الكلي والايجاب الكلي كقولنا
كل انسان كاتب بالفعل ولا شيء من الانسان بكاتب بالفعل فانهما ايضا متناقضتين لكونهما كليتين
فهما متضادان كما صرح به الشيخ في احوال القضايا فموضوعهما ايضا نفس القضية ويعلم ايضا ان السلب قد
يؤخذ بسيطا وهو سلب وجود الشيء في نفسه كالفرس ومعناه لا وجود الفرس كما ان المركب منه هو
سلب وجود الشيء لغيره كما في زيد ليس بكاتب فمعناه سلب وجود الكتابة لزيد فالمتقابلان بالسلب
والايجاب البسيطين هما وجود الشيء في نفسه وموضوعهما نفس الشيء وهذا اذا اعتبرا البساطة في السلب
الذي هو من التقابل المقسم للاقسام الاربعة اعني ما هو باعتبار الوجود واما اذا اعتبرا بها في تقابل
والايجاب اعني ما هو بحسب الصدق فيكون معنى السلب البسيط كالفرس هو رفع مفهوم الفرس لا رفع
لا رفع وجوده هذا ثم ان الشيخ قال في فصل عقده لحل اشكال قيلت في التقابل بما يحصل لتقابل ان
يقول الحرارة وحدها لا يكون ضد البرودة حرارة فقط انما يعرض ذلك بالقياس الى البرودة وهي اذا
اخذت بالقياس الى البرودة ضدا كانت مضافة فهي من حيث هو ضد من المضاف فلا يكون ذاك القسم
له تجب التقابل ثم اجاب عنه بان الحرارة ينظر اليها والى البرودة معا فيكون الحرارة من حيث هي
حرارة قيد للبرودة ثم تؤخذ من حيث هي ضد مرة اخرى فيكون مضافة الى البرودة فيكون الحرارة

فيكون

فيكون نفس اعتبارها مع البرودة يصح عليها معنى حد الضد ولا يصح عليها معنى المضاف اذ ليس
احدهما مقول الماهية بالقياس الى الاخر فاذ الموضوع في حد الضد شيء والموضوع في حد الاضافة
شيء هو اما نفس المحمول الاول واما الموضوع ما خوذا مع المحمول الاول ثم قال وجهه هنا اشكال اخر وهو
ان التقابل من حيث تقابل من المضاف ثم المضاف تحت التقابل واخص منه وهذا مع سواه كان
دخولا تحت الجنس او دخولا كما يكون بحسب معان ليست اجناسا ولكنها لوازم او مشككات ثم
اجاب عن هذا الاشكال بان التقابلان يعرض له الاضافة وليست في هويتها مضافة فان كل
تقابل من حيث هو تقابل مضاف وليس كل تقابل مضاف وذلك لان التضاد من التقابل
وقد علم ان الموضوع له ليس هو الموضوع للمضاف كالابنا والملكة والعدم من المضاف ولو
كان المضاف امرا مقولا على التقابل اقولا مطلقا لكان كل تقابلين فيهما متضايفان مطلقا لا بشرط
الحاق انهما كان من حيث هما بحال لكن الكن كل متضايفين فهو متقابل وكل متضاد وكل عدم وملكة
وليس كل متقابل من المضاف فليس اذ المتضايفين اعم من المتقابل وفرق بين قولنا ان كل متقابل
مضاف فان الذي هو خاص قد يعرض لكل ما له طبيعة العام باعتبار شرط يعتبر العام به اخص وهو
هو هذا النظر اليه من حيث هو متقابل وهذا النظر يختصه فيمنع عروضه لكل ما تحته هذا كلام الشيخ
والى الاشكال الثاني وجوابه اشار المص بقوله وقد يندرج تحته اي تحت التضايف الجنس اي التقابل
وسماه جنسا لانتسابه الى الاقسام الاربعة التي هي كالانواع له يدل على ذلك قول الشيخ فيكون
معنى هذا التقابل كالجنس لاقسام له كالانواع عارضا انتفاعه باعتبار عارض وهو النظر اليه
من حيث هو متقابل كما مر في كلام الشيخ واما ان التقابل ليس بجنس على الحقيقة فقال عليه الشيخ بقوله
واما التقابل فليس جنسا لما تحته بوجه من الوجوه وذلك لان المتضايفين ماهيتهما انه مقول
بالقياس الى غيره ثم يلحق هذه الماهية ان يكون متقابلا فليس انهما مقوم بهذا فانه ليس هذا
من المعاني التي يجب ان تندرج في الذهن او لا حتى يتميز في الذهن ان الشيء ماهية مقولة بالقياس
الى غيره اذا صار الشيء مضايفا لزم في الذهن ان يكون على صفة التقابل فالذاتية شرايطها

كل متقابل من حيث هو متقابل وبين قولنا كل متقابل مضاف

غير موجودة بين التقابل وبين الاشياء التي هي كالانواع للتقابل انتهى ولا يخفى جريانه في غير المتضايفين من التقابل
وغيره ايضا وانما خص بالمتضايفين على سبيل التمثيل ويدل عليه ايضا قوله المصنف معقولية اي معقولية
التقابل عليها اي على اقسام الاربعة المذكورة بالتشكيك وذلك لما سيأتي من نفي التشكيك في
الذاتيات وسواء في ذلك الاعتباريات وغيرها واما بيان معقولية التقابل بالتشكيك فاشار اليه بقوله
واشدها اي اشد الانواع الاربعة فيه اي في التقابل السلب فان المنافاة في الايجاب التي هي
حقيقة التقابل بين الشيء ورفعه منافات بالذات بخلاف المنافاة بين الشيء وغيره فانها انما هي
لكونه مستلزما لرفعه بالذات فانه العقل يحكم بان المنافاة بين الحرارة والبرودة انما هي لاستلزام كل
منهما رفع الاخر ثم عدم الملكة اشد من الباقيين لكون الرفع داخلا فيه وخارجا عنهما ثم التضاد اشد
من المتضايفين وذلك ظاهر وقد توهم كونه اشد الاربعة ولما فرغ من ذكر اقسام التقابل واحكامه
اراد ان يذكر احكام اقسام ما سوى المتضايفين فانه سيجيء في مباحث الامراض فقال وبقي للاول
اي لتقابل السلب والايجاب بسيطا كان او مركبا التناقض وبهذا المعنى قيل رفع كل شيء نقيضه سواء
كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء والمشهور والمتبادر من التناقض ما يكون في المركب لكن اراد
المصنف الاعم ولذلك قال ويتحقق اي التناقض في القضايا بشرائط ثمان وهي وحدة الموضوع ووحدة
المحمول ووحدة الزمان ووحدة المكان والشرط والاضافة والجزء والكل والقوة والفعل لجواز صدق
القضيتين او كذبهما عند اختلافهما في شيء منها كما يقال زيد قائم وعمرو ليس بقائم وزيد كاتب وزيد ليس
بكاتب وزيد قائم نهارا وليس بقائم ليلا وزيد جالس في السوق وليس بجالس في الدار والجسم مضيء
للبصر بشرط كونه ابيض وليس مضيئا للبصر بشرط كونه اسود وزيد ابو عمرو وليس ابا لبكر والرمان
اسود بعضه وليس باسود كله والخمر مسكر بالقوة وليس بمسكر بالفعل وانما خص القضايا لان تحقق
التناقض في المفردات لا يتوقف عليها وهذا اي الاشتراط بالثمان انما هو في القضايا الشخصية اي
التي موضوعها شخص وجزئي كقولك زيد كاتب زيد ليس بكاتب واما المحصورة وهي التي موضوعها كلي
قد حصرت افراده مدخول لفظ كل وما في معناه او بعض وما في معناه عليه فيشترط تاسع هو الاتحاد في

فيه

فيه اي الحصر بان يكون احدهما كلية والاخرى جزئية فان الكلية ضد الكلية كما مر فيجوز
كذبهما مع تحقق الشرائط الثمان كقولك كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان ويجوز صدقهما
كقولنا بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان بانسان فليس بينهما تناقض وانما التناقض في
القضايا هو اختلاف قضيتين بحيث يستحق لذاته صدق احديهما كذب الاخرى وهذا الاشتراط الشرط الثمان
انما كان اذا كانت القضايا مطلقة وفي الموجهات يشترط عاشر وهو الاختلاف ايضا فانه لولا
الاختلاف الجهة لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين في مادة الامكان مع
تحقق الشرائط التسع كقولنا بعض الانسان كاتب بالامكان ولا شيء من الانسان بكاتب بالامكان
وبعض الانسان كاتب بالضرورة ولا شيء من الانسان بكاتب بالضرورة وانما قال اختلافا لا يمكن اختلافها
صدقا ولا كذبا لانه لولا الحقيقة المذكورة لم يتحقق التناقض بمجرد اختلاف الجهة فان الممكنة
والمطلقة مع تحقق الشرائط العشر غير متناقضتين في المادة المذكورة مع كون الممكنة والضرورية
متناقضتين فيها وكذا المطلقة العامة والدائمة متناقضتان فيها فعلم ان مجرد اختلاف الجهة بانه
حقيقة كانت غير وارد بالشرط والمراد في ذلك ان نقيض القضية رفعها بعينها واذا اعتبر فيها جهة
من الجهات فلا بد من اعتبار رفعها ايضا ونقيضها ولا شك ان رفع جهة من الجهات لا يكون
من جنس تلك الجهة فرفع الضرورة لا يكون ضرورة بل امكانا وبالعكس ورفع الدوام لا يكون دوما
بل اطلاقا وبالعكس ولان رفع الضرورة لا يكون ضرورة ولا امكانا بل اطلاقا وعلى هذا القياس
علم ان اعتبار الحيثية لا بد منه من اختلاف الجهة ثم انه ليس المراد ان المطلقات الشخصية والحقيقية
تناقض بعضها بعضا ويكون تحقق التناقض بينهما اذا كانت شخصية الشرائط الثمان واذا كانت
محصورة الشرائط التسع لكن التناقض بين المطلقات بل المراد ان هذه الشرائط يكون اعتبارها مع كونه القضايا
مطلقة لم يعتبر فيها جهة لكن تحقق التناقض بينها يتوقف على اعتبار الجهة والاختلاف فيها كما انه
قال التناقض القضايا شرائط تحقق فيها مع النظر من جهتها وشرط اخر لا يتحقق الا باعتبار الجهة
فالشرائط في تناقض الشخصيات يكون تسعا وفي المحصورات عشرا ونظر ذلك اعتبارهم في الاربعة شرائط

الاشتراك بحسب الكمية والكيفية بل بحسب تهافتهم في الشرائط بحسب الجهات في المختلفات كذا قال المحقق الشريف
واعلم انه قد يرد الوحدات الثمان الى وحدتين هما وحدة الموضوع والمحمول بل الى وحدة واحدة هي وحدة
النسبة لاختلافها بالاختلاف الموضوع والمحمول لكن ذلك على ما قيل تفويت لغرضهم لان خصوصهم
عن تفصيل الشرائط انما تعقل من التغاير بتلك الاعتبارات فيغلط او تطلق في قضيتين مثل قولنا
الخمر مسكر مع قولنا الخمر ليس بمسكر انما استفادا للمنافاة عن عدم الاتحاد بينهما في القوة والفعل لا
فظاهر ان نقيض القضية رفعها بينهما بان ينفي عين ما اثبت فيها لكن ما كانت بلا حاجة الى تفصيل الشرائط
واما التفصيل الذي يورده المنطقيون في تعيين نقيض نقيض فرضهم من ذلك تحصيل مفهومات القضايا
عند ارتفاعها ولو ان بها المتساوية لها حتى يكون نقيضهم في المتناقضات قضايا محصلة موضوعة
وبهذا استهانوا في العكوس والاقيسة والمطالب العلمية واما قال الثاني انه لا يغني عن اعتبار وحدة النسبة
لان القضية الموجبة لا تناقضها القضية الذهنية ولو كان على الوحدات الثمان كقولك زيد اعمى
اعمى في الذهن ولا تناقضه بينهما الا في نفس النسبة فان الحكم في احدهما بالاتحاد في الخارج وفي الاخرى
بسلب الاتحاد في الذهن وكذا الحمل الذاتي مع الحمل العرضي كقولك الجزء جزء اي بالحمل الذاتي الاول
والجزء ليس بجزء اي بالحمل العرضي فالوجه الاقتصار على اعتبار وحدة النسبة ثم لا اضمار بان تلك
شروطة بتلك الوحدات فيفيد ما لا يخفى على المتامل واذا قيد العدم بالملكة فيحمل على الاقتضاء
سميت القضية معدولة وظاهر هذا الكلام مبني على ما زعمه بعضهم من ان المعدولة لا بد ان يكون
محمولها عدم ملكة سواء عبر عنه بلفظ مخصص كقولنا زيد لاحي او بلفظ معدول بان تركب كلمة السلب
لفظ مخصص فعلى هذا البحث في القضية المعدولة ان يكون موضوعها مستعدا للملكة المسلوبة
او نوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا ان الحق ان المعدولة ما كان محمولها عدميا اي عدم
شيء في نفسه سواء عبر عنه بلفظ وجودي او عدمي وسواء كان الموضوع مستعدا لذلك الشيء الذي
اضيف اليه العدم بوجه من الوجوه المذكورة او لا كما حقق في موضعه كذا قال المحقق الشريف واجاب
عنه المحقق الدواني بانه يمكن ان يكون مراد المص من تقييد العدم بالملكة اضافته الى ما هو سلب له

سواء

سواء اعتبر فيه الاستعداد او لا فان الملكة قد يطلق على ما يعم الايجاب كما يقال الاعدام تعرف بملكاتها
وقد يراد اعتبار التقييد ان لا يكون بمعنى سلب النسبة فلا يكون كلامه صريحا على المعنى المذكور وهي تقابل
الوجود وبقاء الموجبة المحصلة صدقا لا اشتراك اذ يصدق الكاتب والاكاتب مثلا على موضوع واحد في
زمان واحد من جهة واحدة فلا يصدقان معا لا كذب بالامكان عدم الموضوع فيكذبان معا لاستحالة
الايجاب وجود الموضوع وقد يستلزم الموضوع في التضاد احد الضدين بعينه كالشيء الابيض
او لا بعينه كالجسم المتحرك والساكن او لا يستلزم شيئا منهما عند الخلو اي بان يخلو عنهما الا الوسط
بينهما كالشفاف الخالي من السواد والبياض او عند الاتصاف بالوسط اي بان يخلو عنهما ويتصف بينهما
سواء عبر عنه باسم وجودي كالفتور المتوسط بين الحرارة والبرودة او بسلب الطرفين كالتعادل
عادل ولا جائر بل اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور بحالات قولهم المثلث لا تحيد ولا تميل
ازم ابو يزيد اتصافه بحالة متوسطة ولا تعقل للواحد ضدان بيان ذلك ما قال الشيخ في الهيات
الشفاء واما الربعة فلغاية الخلاف والبعد قد يقع بين الواحد وبين اخرين اثنين فذلك لان
التخالف بين الواحد وبينهما اما ان يكون في معنى واحد من جهة واحدة فيكون التخالف للواحد من
جهة واحدة وبصورة الخلاف ويكون نوعا واحدا لا انواعا كثيرة واما ان يكون في جهات فيكون ذلك وبوجوها
من التضاد لا وجها واحدا استعدادا ان ضد الواحد واحد وهو اي التضاد بل التقابل الذي هو المنقسم
للاربعة ومنفي الاجتماع ومشروط في الانواع باتحاد الجنس فالذي بجهات الشفاء والاشياء المتضايفة
بالجنس الاعلى اذا كانت مما يخص المواد فتنفس تغايرها بالجنس الاعلى لا يوجب ان لا يجتمع في مادة واحدة واما
المتغايرات التي يختلف بالانواع تحت الاجناس القريبة التي دون الاعلى فيستحيل ان يجتمع في
موضوع واحد وقال ايضا فالاضداد بالحقيقة هي التي تتفق في الجنس في الموضوع منها ما يكون للموضوع
الواحد يقبل الضدين جميعا ومنها ما يكون الموضوع يستحيل او لا في غيرها حتى يعرض له احدهما
فان من الاجناس ما يخلو ابدا الشيء وان امر اجتماع اخر وليس كالحر في استحالة الحار البارد وما كان الضد
يكون في الجنس فظاهر اما ان يكون عدم كل واحد منهما في طبيعة الجنس بل عدم الاخر فقط فيكون اللفظ

بينهما او ما ان يكون ليس كذلك وقال ايضا وان ليس شيء من الاجناس العالية متضادا فيجب ان يكون الاضداد
الحقيقية واقعة تحت جنس وان يكون جنسها واحدا فيجب ان يكون الاضداد مختلفة بالفصول ومثل
السواد والبياض تحت اللون والحلاوة والمرارة تحت المذوق انتهى وبالجملة فمستند الحكمين انما هو الاستقراء
ولما اعترض عليه بان الخير والشر ضدان مع كونهما جنسين لانواع كثيرة تحتهما وكذا الموافقة والمخالفة
الفضيلة والرذيلة وان الشجاعة والتهور ضدان مع كونهما جنسين هما الفضيلة والرذيلة ايضا
مضادة للتهور والجبن فيكون الشيء الواحد اضدادا وهذا ينافي الحكم السابق اشار الشيخ الى الجواب عنه
بقوله واما الخير والشر فلما بالحقيقة اجناسا عاليا ولا بالخير يدل على معنى متواطئ فيه ولا بالشر ومع ذلك
فالشر يدل في كل شيء بوجه ما على عدم الكمال الذي له والخير على وجوده فبينهما مخالفة العدم والوجود واما
الموافقة والملائمة ذلك فانها اشتراك في غير جنس الخير والشر فانها يشترك في الحسن او في القبح او غير
ذلك فليست انواعا للخير والشر وتشبه ان يكون اهل الظاهر من النظر عدوا الى الاشياء التي هي متضادة
لها اجناس قريبة يدخل فيها وطبيعة منها موافقة للحاسة او العقل وطبيعة مخالفة لها كان
فالتقطوا منها معنى الموافق والمعنى المخالف فجعلوا احدهما جنس الطبيعة والاخر طبيعة اخرى ولعمري
الواجب كذلك بل دلالة الموافقة والمخالفة دلالة اللوازم لانها ليست للاشياء في انفسها بل بالاضافة
قال وما القول بوجود الضدين في جنسين متضادين مثل الشجاعة والتهور فهو ايضا قول متوسع فيه
فان الشجاعة في نفسها كيفية وباعتبار ما يكون فضيلة وكذلك التهور في نفسها كيفية وباعتبار ما يكون
رذيلة فالفضيلة والرذيلة ليستا من الاجناس لهذه الكيفيات كما ان الطعم غير الطعم ليسا جنسين
والمذوقات بل لوازم لها بحسب اعتبار ان يطعم فالشجاعة في ذاتها لا تضاد التهور ولا الجبن وانما
المتضادان هما التهور والجبن الداخلان في باب الملكة من الكيف واما الشجاعة فتقابل الاشجعية
الاشجاعة كالجبن للتهور والجبن فاذا صارت الشجاعة التهور فانما يضاد لا الطبيعة ذاتها بل انما
تعارض فيها وهو ان تكون محمودة وفضيلة وملائمة وذلك مذموم ورذيلة وضار وجعل الجبن
واحدا دفع لما يتوهم من ان التضاد بين النوعين يرجع الى فصليهما لان الجنس مشترك بينهما فلا يتصور

التضاد من جهة والفصول لا يجب دخولها تحت جنس واحد فلا يجب دخول الضدين تحت جنس واحد وتقريره
الدفع ان جعل الجنس والفصل واحدا فيهما متحدان بالوجود الذي هو وجود النوع بعينه في الواقع والتضاد
انما هو بحسب المفهوم والتضاد بل التقابل انما هو من احكام الوجود وراجع اليه في الحقيقة فتضاد الفصول
بعينه تضاد الانواع في الواقع ايضا فالفصول داخلة تحت الجنس في الواقع دخول الانواع تحته فلا يجب
الفصل الثالث في العلة والمعلول وفيه مسائل المسئلة الاولى في تعريف العلة وتقسيمها الى
الاربع كما قال كل شيء يصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام فانه علة لذلك الامر والامر معلول له
قال المحقق الشريف هذا التعريف بظاهره لا يتناول العلة المادية او الصورية او الغائية وحدها اذ لا
صدور منها لانها غير مؤثرة فالاولى ان يعرف بالاحتياج فيقال العلة ما يحتاج اليه امر ما وجودا كان او امكانا
اليه بحسب الوجود دون الماهية كالعلل الخارجية او بحسبهما معا كالعلل الداخلة انتهى كلامه وفيه
بظاهره كما كان تاويل الصدور الى الاحتياج كما فسر به ايضا قوله فالاولى واقول يمكن ان يحمل الصدور
على ما يعم الصدور والوجود سواء كان تاثيرا او حملا ويحمل على التاثير وصدور المقوم فالعلة الغائية
عنها الوجود بمعنى كونها باعثة على التاثير والمادية والصورية يصدر من كل منهما المقوم ويمكن
ايضا ان يقال هذا المفهوم الموحد اعني ما يصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام صادق على
كل من العلل فانه يصدق على العلة المادية انه يصدر عنها امر بانضمام العلل الباقية اليها
كما انه يصدق على الفاعل الغير المستقل ذلك الا ان الصدور في الاول يمكن باعتبار المنضم اليه
وفي الثاني باعتبار المنضم اليه وانما ذلك ويمكن ايضا ان يقال ان هذا التعريف للفاعل وانما
تعريف غير الفاعل فيعرف منه بالمقايسة مثل ان يقال العلة الغير الفاعلية ما يصدر عن الشيء
بانضمامه اليه امر وقع يكون التقسيم المشار اليه بقوله وهي فاعلية ومادية وصورية
وغائية تقسيم المطلق العلة المعرف بعض افرادها اعني بعضها مقايسة وفي هذا التعريف
ما في شرح المقاصد من انه قد يراد بالعلة ما يحتاج اليه الشيء بعينه في وجوده وبالمعلول ما يحتاج
هو الى الشيء وان كانت العلة عند اطلاقها منصرفة الى الفاعل وهو ما يصدر عنه الشيء اما بالاستقلال

ادبا انضمام الغير اليه واما ما فى شرح القديم من ان هذا تعريف بحسب اللفظ الحقيقة لكون العلية والمعلولية
بمعنى التاثير والتاثر متصورتين بالبديهة فيرد عليه ان التاثير والتاثر هما مبدا ان عليتية
المنتعلية لا العلية والمعلولية التى هما متبين للفعل الاربع ومضايفاتها لكن اسلوب كلام الشيخ الشيخ
يؤيد كون التعريفين ويدل عليه صريحا كلام المواقف من ان تصور احتياج الشئ الى الغير مفردى فالمحتاج
اليه يسمى علة والمحتاج معلولا يشير اليه ايضا كلام شارح المقاصد المنقول آنفا وهو التحقيق لكن ذلك
يرفع المؤاخذة المذكورة عن كلام المص فتدبر واما بيان الانقسام فقال شارح المقاصد علية الشئ
ما يتوقف هو عليه اما ان يكون داخلة فيه او خارجة عنه فان كانت داخلة فوجوب الشئ معها
بالفعل وهى العلة الصورية واما بالقوة وهى العلة المادية وان كانت خارجة فاما ان يكون بها الشئ
وهى العلة الفاعلية او لاجلها وهى العلة الغائية ويختص الاولى بان يسمى علة الماهية لان الشئ ينتقر
اليها فى ماهيته كما فى وجوده ولذا لا يعقل الا بها او بما ينزع منها كالجنس والفصل ويخص الاخرى بان يسمى
علة الوجود لان الشئ يفتقر اليها فى الوجود فقط ولذا يعقل بدونها فالاولى تمام هذا الكلام ببيان امور
الاول ان ما ذكر فى بيان الحصر وجه ضبط لانه لا بد من الحصار الخارج فيما به الشئ لاجله الشئ
سوى الاستقراء الثانى ان المراد بالصورية والمادية الصورة والمادة وما ينسب اليهما من الاجزاء
الصورى والتعريفين عليهما وكذا الفاعلية والغائية وبهذا الاعتبار يندرج الشروط والاجزاء
فى الاقسام لكونها راجعة الى ما به الشئ وما ذهب اليه الامام من ان الشروط من اجزاء العلة المادية
بناء على ان القابل انما يكون قابلا بالفعل اعنى انها ليست بمستقيم لانها خارجة عن المص وقد صرح هو
ايضا بان المادية داخلة الثالث ان ما ذكر فانما اعتبار الفعل والتحقق الوجوب وهو الموافق
الكلام ابن سينا اولى من اعتبار فى الوجود فعلى ما ذكر الجمهور لان المادة او الحقها الصورة يكون وجود
المعلول بالفعل لاجلها بالقوة فتدخل فى تعريف الصورة فلا يكون مانعا ويخرج من تعريف المادة
فلا يكون جامعا لافادة الوجوب فانه بالنظر الى المادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة لا يكون
الا بالفعل وكان مراده ان الصورة ما يكون وجود الشئ معه بالفعل والمادة ما يكون الوجود معه

بالقوة

بالقوة فى الجملة مع الانتقاض الرابع ان الجزء الاخير من الصورة المركبة يكون وجوب المعلول
بالقوة لا بالفعل فيدخل فى تعريف المادية ويخرج عن تعريف الصورية فينتقض التعريفان جميعا
وضعا ولا يجوز ان يراد بالقوة الامكان بحيث لا ينافى الفعل لان النافع اظهر الخامس ان حصر الجزء
فى المادة والصورة مبنى على ان الجنس والفصل ليسا جزئيين من النوع بل من حده على ما سبق
تحقيقه وجعله الامام مبنيا على انه لا تغاير بين الجنس والمادة ولا بين الفصل والصورة فيجرد
الاعتبار وهو غاية لو كان الجنس ماخوذا من المادة والفصل من الصورة البتة حتى لا يكون
للبسائط الخارجية كالمجردات اجناس وقد صرح المحققون بخلافه السادس ان من الشرط
ما هو عدمى كعدم المانع فاذا كان من جملة العلة الفاعلية لزم استناد المعلول الى العلة
المعدومة ضرورة انعدام بالكلية بعدم الجزء وهو باطل لان استناد تاثير المعدوم فى الوجود
ضرورى ولانه يلزم انسداد باب اثبات الصانع والجواب ان المؤثر فى وجود المعلول ليس هو
العلة الفاعلية بكمالها بل ذات الفاعل فقط وسائر ما يرجع الى الفاعل انما هى شرائط التاثير
ولا امتناع فى استناد المعلول الى فاعل موجود مقرون بامور عدمية وقد يجاب بان الشرط انما هو
وجودى ضرورة ان الامر العدمى لا دخل له كما شف عنه فلا شرط احتراز ليس زوال الرطوبة بل وجود
الذى مبنى عدمه زوال الرطوبة فان قيل نفس عدم الحادث من مبادى وجوده لافتقاره الى الفاعل
المقارن له قلنا الاحتياج الى الشئ لا يستلزم الاحتياج الى ما يقارنه ولهذا كان تقدم عدم الحادث
على وجوده زمانيا محضا لا ذاتيا او كيف يعقل احتياج وجود الشئ الى عدمه فهو امر وجودى
الا بالفرض بمعنى انه مقارن للعدم ثم قال ثم العلة اما تامة وهى جميع ما يحتاج اليه الشئ بمعنى ان
لا يبقى هناك امر خارج يحتاج اليه لا بمعنى ان يكون مركبة من عدة امور البتة واما ناقصة وهى بعض
ذلك والتامة قد يكون هو الفاعل وحده كالبسيط الموجد للبسيط ايجابا او قد يكون هو
الغاية كالبسيط الموجب للبسيط اختيارا او قد يكون هو مع المادة والصورة كالمواد المركبة منهما
اما مع الغاية او بدونها واذا كانت العلة التامة مشتملة على المادة والصورة يمتنع تقدمها

على المعلول واحتياج المعلول اليها ضرورة ان المجموع لا اجزاء التي تقسمه واما التقدم بكل واحد منها فانه
من ان العلة يجب تقدمها على المعلول على اطلاقه بل العلة الناقصة والتامة التي هي الفاعل وحده او
مع الشرط والغاية التي كلام الشارع المقاصد واما اقتصر كلامه لكونه اضبط واوفى ما قيل في هذا المقام

واما حديث الجزء الاخير من الصورة على ما ذكره فليس بذلك لان التحقيق ان الصورة من حيث هي صورة ليست
مركبة فان الصورة المركبة ليست مركبة من صور اجزائها المادية مثلا صورة البيت ليست مركبة من صورة الجدران
والسقف كما يتوهم بل عند تمام السقف يزول صورة الجدران من حيث صورة الجدران ويحدث صورة البيت
من حيث هي صورة البيت واما ما قيل في توجيهه عدم المانع من انه كاشف عن امر وجودي فقال المحقق الشريف
انه يكفي فان بديهة العقل لا يجوز ان يكون العدم شرطا في الوجود ويجوز ان يتوقف عليه التأثير
فيه كما يجوز توقفه على امر وجودي فعلى هذا يجوز ان يكون من خلية الشيء في وجود آخر من حيث وجوده
فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة ومن حيث عدمه فقط كالمانع ومن حيث وجوده وعدمه معا
كالحد فانه لا بد من عدمه الطارئ على وجوده فمعنى قولهم ان العلة التامة للوجود لا بد ان يكون موجودة
هو ان ما له مدخل في وجوده من حيث الوجود لا بد ان يكون موجودا وما له مدخل في وجوده من حيث العدم
لا بد ان يكون معدوما وما له مدخل في وجوده من حيث الوجود والعدم لا بد ان يوجد ثم ينعدم هذا
معنى وجود العلة التامة وحصولها واما من حيث وجود كل واحد من اجزائها فانما يحكم العقل به
ضرورة ولا قام عليه برهان هذا واما حديث مبدئية العدم فسيأتي واما حديث تقدم العلة التامة
المركبة على معلولها فقد تقدم الاشكال الموردة عليه في مبحث اقسام السبق مع جوابه وهو الفرق
بين جميع الاجزاء والاجزاء بالاسر والكل الافرادي فتذكره وقال في المواقف العلة الناقصة متقدمة واما
علة التامة فمجموع امور كل واحد منها متقدم واما تقدم الكل من حيث هو كل فيه نظر لمجموع الاجزاء
هي الجهة ولا يتصور تقدمها على نفسها فضلا عن مع انضمام امور اخر بها انتهى وانت خبير بما
اسلفناه لك من الفرق المذكور ان التردد بين كل واحد من الاجزاء وبين مجموع الاجزاء غير حاصل لاحتمال
الاجزاء بالاسر بالمعنى الذي سبق وهو مناط الجواب هذا وعلم انه قد تقرر الاشكال المذكور بان المعلول

اذا كان مركبا فجميع اجزائه هي عينه يكون جزءا من علة التامة والجزء لا يكون محتاجا الى الكل بالاسر
بالعكس فاطلاق لفظ العلة عليها غير صحيح اللهم الا ان يقال ذلك اصطلاح آخر وليس بصحيح
كونها علة المعنى المذكور أعني المحتاج اليه والجواب عنه ايضا يظهر من الجواب عما سبق وهو ان لفظ
العلة انما اطلق على الاجزاء بالاسر وهي ليست عين المعلول بل ما هو عين المعلول مجموع الاجزاء بالمعنى
الذي سبق واجاب عنه المحقق الدواني بان ما كان مفهوما كما يصدق على الواحد بالمعنى الذي اراده يصدق
على الكثير منها كالانسان يصدق على الواحد والكثير فمفهوم العلة ايضا كما يصدق على كل واحد من افراده
لسبق على جميعها حسن ان تلك الافراد علل كثيرة وان لم يكن علة واحدة فيكون مجموع الافراد
والصورة التي من افراد علة الشيء لا افراد واحد منها وكذا اجاب عنه سيد المدققين بانه ان اراد
ان الاجزاء مجتمعة جزء العلة فهو غير مسلم لان جزء العلة علة وجميع الاجزاء التي هي عينه ليست العلة اما
العلة كل واحد وان اراد ان كل منها جزء منها فهو مسلم ولا يلزم كون المجموع علة لجواز ان يكون انضمامها بالعلة
من حيث الانضمام لا من حيث الاجتماع والوجه ما ذكرنا هذا ثم انه انما فسر العلة التامة بما لا يحتاج هناك
امر خارج يحتاج اليه لانها لا تكون مركبة لان العلة التامة قد يكون هي الفاعلية وحدها كما في
الصادر عن الواجب بلا اشتراط امر في تأثيره ولا تصور مانع واما الامكان فهو امر من جانب المعلول
فانا نجد شيئا ممكنا ثم نطلب له علة والامكان الذي يوجد من جانب العلة ليس سوى قدرة الفاعل
وقد فرغنا عنها بالمسئلة الثانية في احكام يتعلق بالعلة التامة من حيث هي مستلزمة
لتامة فمنها امتناع تخلف وجود المعلول عن وجود العلة التامة ولما كان العمدة في العلة التامة
هي الفاعل لكون التأثير والايجاد الذي هو الاصل في العلية منه غير المفتقر عن العلة التامة
بالفاعل المجتمع لشرائط التأثير والاشارة الى ذلك وصرح بكون الفاعل مبدء للتأثير فقال
والفاعل مبدء للتأثير وعند وجوده مع جميع جهات التأثير يجب وجود المعلول والا لزم
خلاف الفرض واما ترجيح احد المتساويين بلا مرجح واما ترجيح المرجوح وذلك لان تخلف وجود المعلول
عن وجود العلة التامة ان كان لتوقفه على امر منتظر لزم خلاف الفرض وان لم يكن كذلك فاما

واما ان يوجد المعلول في زمان ثان فيلزم ترجيح وجوده في الزمان الثاني على وجوده في الزمان الاول
بلا ترجيح لان الترجيح الناشي من العلة مشترك بين الزمانين ومراده ذلك كون الفاعل موجبا او مختارا
لكون الارادة او متعلقها من الشرائط ايضا واما ان لا يوجد المعلول اصلا فيلزم ترجيح عدمه على وجوده
المرجح من ترجيح الفاعل وهذا ترجيح المرجوح بل على تقدير وجود المعلول في زمان ثان ايضا يلزم ترجيح المرجوح
لكن وجوده في الزمان الاول مرجحا على عدمه ملاحظة وجميع ذلك مستحيل بديهة واتفاق لمتانيه
لمقتضى سكوته ولا يجب مقارنة العدم اي لا يجب كون وجود العلة التامة مقارنا لعدم المعلول اي
بحسب الزمان لما سبق من جواز استناد القديم الى الحادث لكونه علة الافتقار هي الامكان وهذا رد لما ذهب
من تقول بوجوب مقارنة العلة لعدم المعلول اولا لذلك يجعلون علة الافتقار هي الحدوث ولا امكان
صريحا ولا ظهورا لا دم مما تقدم من وجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامة فلا يرد ان المتبادر
من هذه العبارة جواز المقارنة مع كونه باطلا قطعا لما مر من انه يجب وجود المعلول عند وجود
العلة التامة ومنها ان المعلول يفتقر في البقاء ايضا الى العلة التامة من حيث هي تامة كما يفتقر اليها
في ابتداء الوجود واليه اشار بقوله ولا يجوز بقاء المعلول بعده اي بعد الفاعل المستجمع لجميع جهات
التاثير من حيث هو كذلك بان تقدم الفاعل من حيث هو تام ويبقى المعلول موجودا وذلك لما مر من ان
علة الافتقار هي الامكان وان الامكان لازم لماهية الممكن وما كان هذا لازما في حقه لا يجوز بقاء
المعلول بعد فقد سائر العلل قال وان جاز في العدم الذي هو ايضا من العلل فذلك لكون العدم
بعد الطارئ على وجوده وانما قال لان جاز بجواز العدم عن عدم الطارئ على وجوده مع قطع النظر
عن سائر العلل والشرائط لا يجب بقاء المعلول ولا وجوده بل جاز ان يجتمع معه سائر العلل والشرائط
فيبقى المعلول ولا يجتمع فلا فيفقد المعلول بعد العدم في رتبة الجواز والامكان ثم ان الدليل المذكور
اعني كون علة الافتقار هي الامكان اللازم لماهية الممكن انما يدل على امتناع بقاء المعلول بدون علة
تامة من حيث تامة واما انه يجب ان يكون العلة المبقية لعينها العلة المقتضية للوجود اولا
كما يشعر به كلام المص يجب ان يكون هو المراد ههنا والا فمن اثبت الافتقار الى العلة في البقاء الى

مطلقا

مطلقا ودرس سابقا فيلزم التكرار فلا بد له عليه هذا الدليل لكونه الحق انه يجب ذلك في الفاعل دون الشرائط
فلا يجوز تجدد الفاعلين على معلول واحد شخصي وان جاز التبدل في شرائطه سيأتي فان قيل ما ذكرتم من
وجوب انعدام المعلول عند انعدام العلة يبطل ما نشاهد من بقاء الابن بعد الاب والبناء بعد البنا
ومحسوسة لمشاهد الدار قلنا ولك في العلل المعدة كلا وسائر العلل المؤثرة فالاب بالنسبة الى الابن
ليس الا معدا للمادة لقبول الصورة وانما تاثيره في حركات وافعال تفتقر اليه ذلك وتنعدم بانعدام قصده
وبمباشرته وعلى هذا قياس سائر الامثلة فان البناء انما يؤثر في حركات متعاقبة الى اخر اجزاء البناء
بعضها الى بعض ووجوده انما هو اثر التماسك المعلم لبيس العنصر والنار انما يؤثر في استعداد مادة
الماء بقبول السخونة بابطال استعدادها بقبول ضدها اعني البرودة وعلة السخونة هي المفارق الذي
يجب الصانع صورها ومنها ان الفاعل المستعد اذا كان واحدا من جميع الجهات بحيث لا يكون فيه كثرة
الاجزاء ولا كثرة الوجود والماهية ولا يكون منصفا بصفة حقيقية زائدة في الخارج او اعتبارية
زائدة في العقل ولا يتوقف فعله على شرط وقال فلا يمكن ان يصدر عنه في مرتبة واحدة الا معلول واحد
ما ذهب اليه الحكماء خلافا للمتكلمين واليه اشار بقوله ومع وحدة هذه المعلول سواء كان
الفاعل موجبا او مختارا اختياره وارادته نفس ذاته والحكماء يقولون على هذا المختار الفاعل
بالرضا واما اذا كان هذا العلم ذات وهو الذي يسميه الفاعل بالقصد فهو خارج عما نحن فيه لان
التنبيه بالفعل سواء قصد ارادته او تعلقها الا فلا يكون واحدا من جميع الجهات واما بيان ذلك
فقال في الاشارات تنبيه مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها واذا كان الواجب يجب عنه
فمن حيثيتين مختلفتين المفهوم مختلفتين الحقيقة فاما ان يكون من مقوماته ومن لوازمه او بالتشريق
فان فرضنا من لوازمه عاد الطلب جزء اينتهي الى حيثيتين هي مقومات العلة مختلفتين اما
الماهية واما الانية موجودا واما بالتشريق لكل ما يلزم عنه اثنان سالبين احدهما اثنين معا الاخر فهو
منتظم الحقيقة وقال المص في شرحه تريد بيان ان الواحد الحقيقي لا يجب من حيث هو واحد لا شيء
واحد بالعدد وكان هذا الحكم قريب من الوضوح ولذلك رسم الفصل بالبينة وانما كثرت مداحضه الناس

اياه لانه لا يخرج عن معنى الوحدة الحقيقية وتقريره ان يقال مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه غيره مفهوم كونه
بحيث يجب عنه ب اي علة واحدة اخرى هذا لا يزيد تغايرا بالمفهومين يدل على تغاير حقيقتهما فان الشيء
ليس اشياء واحدة وهو شيئان او شيء موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضنا اشياء واحدة هذا
القدر كاف في تقرير هذا المعنى ولزيادة هذا الوضوح قال وذلك الشيئان اما ان يكونا امرين مقومين ذلك الشيء
الواحد ومن لوازمه فان كان من لوازمه عاد الكلام الاول بعينه ولم يتقيد فيما اذن من مقوماته فان
قيل ان اراد تغاير حقيقتها اعتبار تغاير حقيقة المفهومين اعني عليته لهذا وعليته لذلك فهما امران
لا حقيقة لهما عارضان للواحد الحقيقي بالقياس الى معلوليته ولا يتوجه ان ذلك كونه واحدا حقيقيا فلا
ان تغاير مفهومي العارضين يدل على تغاير حقيقة معروضهما لجواز ان يعرضا الحقيقة واحدة لا تغاير
ولا تعدد فيها وهو التي اولا فيه قلنا العلة الموجدة للمعلول يجب ان يكون لها خصوصية ما ليست
مع غيره اقول لا لها لم يكن اقتضاؤها ذلك فلا يتصور صدوره عنه فهي كل صدور يجب ان يكون للصادر
خصوصية مع الصادر ليست تلك الخصوصية بعينها مع غير المتصف بها كونه صادرا بذلك الصدور
فاذا لم يكن مع اتحاد امور متعددة لا داخلة ولا خارجة بل كانت ذاتا بسيطة لا تكثر فيها بوجه من
الوجوه فلا شك ان تلك الخصوصية انما يكون بحسب الذات ولا يتصور كون الخصوصية الذهنية لذات
واحدة حقيقة من جميع الجهات متعددة بالضرورة فالمراد بتغاير حقيقة المفهومين اعني عليته لهذا
وعليته لذلك تغاير حقيقة معروضهما الذي هو ذات الفاعل لا بد من تغاير في ذات الفاعل ولا يجب
الاعتبار ليتضمن هناك خصوصيات يترتب عليها اثران فلا يكون ما فرض واحدا حقيقيا بواحد حقيقي
هذا ثم ان الامام علل ذلك بان الواحد قد يصدر عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس بحجر وليس
بشجر وقد يصدر بالقيام كثيرة كقولنا هذا الواحد قائم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة
ولا شك في ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه وانتفاءه تلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء
مختلفة وبعد التقسيم المذكور حتى يلزم ان الواحد لا يسلب عنه الا واحد ولا يوصف الا واحد ولا يقبل الا
واحدا واجاب عنه الامام بان سلب الشيء وانتفاء الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء لا يتحقق عند وجود شيء

واحد

واحد لا غير هما فانها لا يلزم الشيء الواحد من حيث هو واحد بل يستدعي وجود اشياء وفوق واحدة تعدد
حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبار ان تختلف وصدور الاشياء الكثيرة من الاشياء الكثيرة ليس
بمحال وبيانه ان السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب عنه ومسلوب مقدم عليه ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب
عنه فقط وكذلك الاتصاف يفتقر الى ثبوت موصوف وصفة والقابلية الى قابل وقبول
قابل وشيء يوجد القبول عنه واختلاف القبول كالسواد والحركة يفتقر الى اختلاف حال القابل
ان الجسم يقبل السواد من حيث يختلف عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا يمنع خروجه عنها
واما صدور الشيء من الشيء امر يكفي في تحقيقه فرض شيء واحد وهو العلة ولا يمتنع اسناد المعلولات
الى مبدء واحد لا يفي الصدور ايضا لا يحتمل الا بعد شيء يصدر عنه وشيء صادر لا القول الصدور يطلق
على معنيين احدهما امر اضافي يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه والثاني
كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة
لهما كلامنا فيه وهو امر واحد اذا كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت
العلة علة لذاتها بل يجب بحالة اخرى وقد يكون حالة يعرض لها ان كانت علة لا لذاتها بل يجب
حالة اخرى ولما ان كان المعنى فوق واحد فلا شك يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات
العلة كما هو هذا الكلام المعنى في شرح الاشارات فان قلنا الواحد الحقيقي المذكور متصف في حد نفسه
الخارج بالسلوب والاضافات وان لم يكن هي محققة في الخارج ولا يتوقف ذلك الاتصاف على تحقق المسلوب
عنه والمسلوب فان المراد من السلب والاتصاف والقبول ليس هي الامور العقلية الاضافية بل امور
بحيث يسلب عنه شيء آخر وكونه بحيث يتصف به وكونه بحيث يقبله على قياس ما ذكر في الصدور
المتوقف على تعلقها اعني العلم بالاتصاف فانتفاؤه بها في حد نفسه بحسب الخارج ان كان من جهات
متعددة لم يكن هو واحدا حقيقيا ولا انتقض الدليل به قلت تقدم كون الشيء يصدر عنه امر
على ذلك الامر الصادر معقول بل واجب لكونه مقتضى العلية والمصدر به ولما تقدم كون الشيء
بحيث يسلب عنه شيء على ذلك الشيء السلوب فليس بمعقول ان حيث لا سلوب لا خارج حالا في التعقل

لا يتصور فيه تحقق السلب ولا تحقق كون الشيء بحيث يسلب لا يتحقق على الفعل وان الناس عن ذلك نقول
لا شك ان تقدم كون الشيء بحيث يسلب على المسلوب ليس بواجب ولا يقتضيه كون الشيء صفة باعتبار وهذا
القدر يكفينا في دفع النقض لا يخفى ثم انه نقل عن الشيخ انه قال الطالب بهمنيار منه البرهان على هذا المطلب كتب
اليه لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامر ما كان مصدرا لامر ما ليس الا ان يكون ليس اذ يلزم اجتماع النقيضين
وانت خبير بان مراده من اجتماع النقيضين هو كونه مصدرا لامر وقد فرض كونه مصدرا لامر هذا اجتماع النقيضين
وتوهم كلام ومن تبعه ان مراده من النقيض الآخر هو كونه مصدرا لما ليس اصلا يب فاجاب عنه بان نقيض
مصدر ما هو لا مصدر ما اصلا يب حقق الامام في مباحث المشرقية والهب عن بنى مهروز الا انه العاصمة عن النظر
وتعلمها ثم ان اجاد في هذا المطلب الا انه اعرض عن استيفائه حتى وقع في غلط يضحك منه الصبيان انتهى
فانظر كيف انكر الشيخ عليه والسكاكي في شرح المخصص بعد ايراد المنع المذكور قال ولو سلم فلا نسلم قول لنا
صدر عنه لم يصدر عنه الا بما مطلقان وان قيد احدهما بالدوام وان كانت كاذبة واجاب عنه المحقق
الدواني بانه مطلقتين ما لا يصدقان لاحتمال وقوع كل منهما في زمان فاذا اتحد الزمان فيهما لم يكن اتفاقهما
في الصدق وجهين لصدق الحسيات عينين لذا الازمنة او لا من لاعتبار الزمان ههنا وارد بالمطلقتين مالم
يقيدا الحكم فيه بعموم الجهات والدوام ما قيد بعموم ما وح يقول انما جاز صدقا المطلقتين لهذا المعنى
لاحتمال اختلاف الجهة اذ الذوات الحيثية فلا يمكن صدقهما اصلا وذلك ظاهر ان يجيز ان لا يكون الامر
على هذا المطلق والتحصيل صريح بدخلية الوجوب الذاتي فيه وحيث قال قد تقرر انه ما لم يجب صدور الشيء
عن موجبه لا يصدر عنه فان صدر عن اخر من حيث يجب صدوره عنه لم يكن واجبا صدوره عنه فانه
ان صدر عن اخر من حيث يجب صدوره عنه كان من حيث يجب صدوره عنه ما ليس بواجب فلا يكون صدوره
واجبا انتهى وكلام الاشارات المنقول ايضا يشير الى ذلك وكلام الشفا ايضا صريح فيه حيث قال
ولا يكون ما يكون عن الاول انما هو مستقل اللزوم اذ هو ان واجب الوجود لذاته واجب الوجود من
جميع جهاته وفرغنا من بيان هذا الغرض قيل فلا يجوز ان يكون اول الموجودات عنه هي المبدعات
كثرة لا بالعدد ولا بالانقسام الى مادة وصورة لانه يكون لزوم ما يلزم عنه هو لذاته لا لشيء اخر وبجهة

والحكم

والحكم الذي في ذاته يلزم منه لا هو الشيء بل غيره فان لزم منه شيئان متباينان يكون منهما
شيء واحد مثل مادة وصورة لزوما متساويا فالمباينان عن جهتين مختلفتين في ذاته بل الذات
لذاته والشيء الذي انه هما ثابت حتى يكون من ذاته فيكون ذاته منقسمة بالمعنى وقد مضى
هذا قيل وبينا فساده انتهى وهذا الدخيلة انما هي لتعيين الاقتضاء الذاتي في صدور العلة
الفاعلية التامة ويتحقق الخيرات عن تلك الحيثية راسا فرع يظهر ذلك المصنف لهذا
فان وجوب كون مقتضى الشيء وموجبه من حيث هو موجبه ومقتضيه مغاير لمقتضى الآخر
وموجبه من حيث هو كل ما يلحق من ذاتيات ولهذا لم يستدل الشيخ عليه حيث انتهى الكلام
اليه في هذا الا في الشفا ولا في الاشارات ولا نقل عنه في جواب بهمنيار ايضا مبني على ذلك فهو
ايضا ليس باستدلال بسبب مجرد تنبيه فقط وعن هذا يظهر صحة ما نقلنا من ان امتناع
صدور الكثير عن الواحد الحقيقي متفق عليه حيث كان مختارا فالنزاع انما هو في كون المبدأ
موجبا او مختارا الا في هذه الناعرة وذلك لان مراد من المختار هو الفاعل بالاختيار الجزئي
كما هو رأي الجمهور فيكون الفاعل بالاختيار الذاتي الموجب كما هو رأي الحكماء داخلا في الموجب
وبالجملة فالظاهر هو الاتفاق في امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي اذا كان موجبا وذلك
يؤيد ما ذكرنا فالحق ما ذكره المشايخ القدماء من ان الحكم بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
بديهي لا يتصور توقف الا على تصور طرفيه فان وقع فيه تردد لانه اذا تصور البعض الاوهام
فانما هو بسبب عدم تصور طرفيه على الوجه الذي تعلق به الحكم ويدل على ما ذكرنا ما نقلنا من المص
في شرح الاشارات فان مراده ذلك كما صرح به المحقق الشريف ثم يبرهن الكثرة باعتبار كثرة
الاضافات اشارة الى كيفية صدور الكثرة من المعلول الاول لينتفع عن ان يتمسك به
الخصم في الحكم المذكور فنقول لو امتنع ان يصدر عن الواحد الا الواحد لزم ان لا يوجد شيء
الا واحد هي اعلة للامر اما بواسطة او بغير واسطة وهذا ظاهر الفساد فان وجود موجودات
لا تتعلق بعضها ببعض معلوم بالضرورة فيبانها اوقفا لما ذكره المص في شرح الاشارات

بعد تقويم مقدمة هي ان الواقع منا بعد ما لو لكن اذا صدر عنه شيء واحد ولكن ب فهو في اول
مراتب معلولاته من الجائز ان يصدر عن ب سطح ب شيء ولكن ج وعن ب وحده شيء ولكن
فيصير في ثانية المراتب شيئان لا يعدم لاحدهما على الآخر فان جوزنا ان يصدر عن ج بالنظر الى شيء
صار في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر ب سطح ج وحده شيء وب سطح ج
ثان وب سطح ج معا ثالث وب سطح ب ج رابع وب سطح خامس وب سطح ب ج سادس وعن
ب سطح ج سابع وب سطح ب ثامن وب سطح ج تاسع وعن ج وحده عاشر وعن ج وحده معا ثاني
وعن ج معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر
الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي يكون فوقها واحد صار ما في هذه المرتبة اضعاف
اضعافه ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا
نهاية له وهو ان في الجسم الاول يعرض كثرة باعتبار كثرة اضافات يتحقق بوجوده عن المبدء الاول فان
له ماهية ووجودا وامكانا بالذات ووجوبا بالغير وتعقلا لذاته وتعقلا لمبدئه فهذه امور متكثرة
عرضية فيه باعتبار اضافات متكثرة تحققت هناك فباعتبار انه صدر عن المبدء عرض ان يكون
له وجود وباعتبار له هوية مغايرة لهوية الاول عرض ان يكون له ماهية وباعتبار نسبة ماهية الى
وجوده الزائد عليها في العقل عرض ان يكون ممكنا وباعتبار نسبة وجوده الى مبدء الواجب له عرض ان
يكون واجبا بالغير وباعتبار انه جوهر قائم بذاته عرض ان يكون عاقلا لذاته ولمبدئه فهذه امور ستة
اقسام منها يشتركان في انها حالة في ذاته من حيث كونه بالقوة وهما الهوية والامكان واثنان هما الوجوب
والتعقل لذاته في انها حالة من حيث كونه بالفعل واثنان هما الوجوب والتعقل لمبدئه في انها حالة
المستفاد من مبدئه وبهذا الاعتبار يعبر عن هذه الاشياء بالتشليث الموجود في الجسم الاول وباعتبار
اعني الاول والثانية يتمايز منها بانها حالة القياس الى مبدئه يعبر عنها بالمبدء والصادر الاول
من هذه الجملة هو الوجود فاذا صدر كان له هوية مغايرة لمبدء الاول وهو المسماة بالماهية فهي من
حيث الخارج تابعة للوجود لان المبدء الاول ولو لم يفعل شيئا لم يكن ماهية اصلا لكن من حيث العقل يكون

الوجود

الوجود تابعا لها لكونه صفة لها وهما متحدان في الخارج متغايران في العقل كما مر تحقيق ذلك فالمعلول
الاول عبارة عنهما معا والاربعة الباقية لازمة له فانه اذا اعتبرت ماهية المبدء وحدها الوجود
عقل الامكان فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها واذا اعتبرت لا وحدها بل بالنظر الى المبدء
الاول عقل الوجوب بالغير فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها مع النظر الى المبدء الاول واذا
اعتبر كون الوجود الصادر عن المبدء الاول له وحده وانه ثابت لذاته لزم ان يكون متعقلا لذاته ولمبدئه
لهو مع المبدء الاول لو سلم ان يكون عاقلا للاول واسم العقل الاول هو يتناول هذه الامور الثلثة ضمنا
وواحد منها اول المراتب وهو الوجود ثلثة منها في ثانيتها هي الهوية الانية للوجود باعتبار تعلقه
به المبدء الاول والتعقل المذات اللازمة له لتجرده والتعقل للمبدء الذي استفاده عن الاول واثنان
في ثالثتها هي الامكان والوجوب المتاخران عن الهوية وذلك باعتبار تاخر الهوية عن الوجود باعتبار
تقدمها عليه في ثانية المراتب مع الوجود والتعقلات في ثانيتها فان قيل ان هذه الامور ان كانت موجودة
في الخارج لزم صدور الكثرة والمرتبة الواحدة عن الواحد الحقيقي وان كانت امورا اعتبارية فكيف يكون
علة للمعلولات المتكثرة الوجود في الخارج ولو فرضنا مبدئ هذه الكثرة الاعتبارية في ان يكون مصدرا
للمعلولات الكثيرة فهي حاصلة لذاته ثم اذا اخذت معنى السلوب والاضافات الكثيرة قلنا هذه امور
متحققة في نفس الامر كما عرفت وليست عدمية او اعتبارية محضة وعلى تسليم كونها كذلك فليست علة
مستقلة بانفسها بل هي شروط وجهيات تختلف احوال العلة الموجودة بها والعدميات يعطي
لذلك بالاتفاق وهذا لان السلوب والاضافات انما تحققت مع الاول ثم فانه يمكن تحقق تلك
السلوب والاضافات في نفس الامر لا بعد ثبوت الغير ضرورة اقتضاء السلب المحقق في نفس الامر سلبا
محققا في نفس الامر وكذا اقتضاء الاضافة المحققة في نفس الامر سلوبا محققا في نفس الامر على استناد
ثبوت الغير الى السلوب والاضافات لزم الدور لا محالة فان قلت متجلية السلب في العلية لا
تتوقف على ثبوته وتحققه فان العدم قد يتوقف على عدم المانع وان لم يكن للعدم ثبوت قلت
توقف العدم على عدم المانع انما يكون حيث يتصور المانع ما يتصور وبعقلها نعته كون ثبوت ويحقق له

في نفس الامر بل انتفى في نفس الامر كان انتفاؤه وعدمه ثابتا في مكانه نفس الامر وكان اتصاف العلة به صحيحا
وايضا لا يجوز للمانع ولا يعتبر انفسه فليس له تحقق وثبوت اصلا فكذا لانتفائه وسلبه فاذا لم يكن
للسلب تحقق اصلا لا يعقل اتصاف العلة به اصلا فلا يمكن ان تتعدد به جهات العلية فليتفطن ثم
ان العقل الاول بما له من حاله عند مبدئه اعني عقله للمبدء ووجوب وجوده منه يصير مبدء للعقل
وبما له من حاله عند ذاته مبدئا اعني الجنس الباقيين يصير مبدء للفلك الاول وهو ذلك لوجوب
كون الامر الصوري للكائن الصوري وكون الامر الاشبه بالمادة مبدء للكائن المناسب للمادة في ذاته
التي له عند مبدئه اعني كمالها التابعين عليه منه اشبه بالصورة فهي علة للعقل الذي هو صورة بلا مادة
وحالة التي له عند نفسه التي هي اشبه بالمادة علة للفلك وهذا التفصيل جار ايضا في قياس الجنسين
اللذين له عند ذاته الموجدين للفلك اعني صورته ومادته فجهة التي له من حيث كونه بالفعل يصير
مبدء الصورة الفلك وجهة التي له بالقوة مبدء المادة هكذا احق ثم لا يجوز ان المادية والعقل الذي هو
بان انها وينتهي الى عقل هو مبدء الهيولى الصامر وليس اذ كان الاختلاف لا يكون الا من الاختلاف يجب
ان الاختلاف الذاتي في كل عقل يوجب وجود مختلف حتى يجب ان يصدر عن كل عقل فلك لا الى نهاية فان
الموجب لا ينعكس كليا والسبب في ذلك ان العقول ليست متفقة الانواع ليلزم اتفاق مقتضياتها هذا
ملخص ما في شرح الاشارات وشرحه وقال الامام الشارح ضعيف في هذا الكتاب وفي سائر كتبه لا يكاد يشعر
بانه انما يصدر عقل وفلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان لوجوب ذاته بانه يعقل نفسه ويعقل
غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل فان الحجج غير لائقة بهذا الموضوع وقال المص الشارح الجعل الوضعي
وهذه مصدر العقل اخر في موضع من كتبه التي وقعت الى كالاشارات والنجاة والمبدء والمعاد والباحثات
والاشارات وغيرها من رسائله بل جعل عقله للاول الموجب لوجوده مبدء العقل الاخر ولعله ذهب في
كتاب اخر وقع الى هذا الفاضل الى ما يخالف ذلك واما جعل الامكان وعقله لنفسه مبدئين للفلك فعلى
ما ذكره لا مناقضة بينهما كما مر واما الحجج وذكرها فهي لا بد في هذا الموضع على قصوري بل اعرى عن كيفية
تحجيجه في موضع من مرت الى النحو اوفيه فضلا وشرفا انتهى وقد شنع ابو البركات البغدادي على الحكماء

بانهم

بانهم نسبوا المعلولات التي في مراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب ان ينسب كل الى
الى المبدء الاول ويجعل المراتب شروطا معدة لا افاضة تعدد قال المص هذه مؤاخذة نشية للواخذات الفلسفية فان
الكل مفتقرين على صدور الكل منه جاعلا له وان الوجوب لذاته على الاطلاق فان قصاهل اذ تم البرهان فاستحقاق
الى ما يليه كما يستدونه الى العلل الانتقائية والعرضية الى الشرط لم يكن ذلك منافيا لما استدعوا
عليه اقول ولعل هذا اعني وجوب اسناد الكل اليه تعالى هو السبب الباعث اليهم ان يعتبروا الجهات في
الاول حالا قال الذي استفاد من المقدمة المهدة المذكورة عدم توقف حصول الكثرة في المعلولات على اعتبار
فانه اذا صدر العقل الاول اجابه على مقتضى المقدمة المهدة اذ يصدر العقل الثاني والفلك الاول حالا في
مرتبة واحدة اعني المبدء الاول بواسطة العقل الاول والاخر عن العقل الاول على سبيل الاستقلال
من دون استناد الى المبدء الاول اصلا ان ذلك منافيا لما استدعوا وحققوه في علومهم الالهية من استناد
الكل اليه تعالى وهو مقتضى التحقيق ومناط التوحيد وعند هذا يظهر فساد ما توجه القوم حيث نقلت
المقدمة بعد ان كونها رجعا اخر ثم قال وعلى هذا الوجه يكون الجهات الموجبة للتكثر امورا موجودة لا
اعتبارية هذا ولنعم ما قال المص في شرح الاشارات وهذا الموضع وانما اطنبنا القول فيه لان اكثر الفضلاء
الذين هم ايتمقوا في الامر الحكمية قد تحيروا في هذه المسئلة واقدموا انفسهم بها على تجهيل المتقدمين من
الحكماء والتشنيع عليهم ومنها امتناع توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد تحقيق اليه اشار بقوله
وهذا الحكم اي قولنا لا يصدر عن الواحد الا الواحد ينعكس على نفسه اي فلا يصدر الواحد ينعكس على
نفسه اي فلا يصدر الواحد الا عن الواحد اي على سبيل الاستقلال بل لا بد لكون المسئلة في احكام العلة
المستقلة كما عرفت وذلك بوجهين الاول انه لو كان كل واحد من العلتين بخصوصها علة مستقلة لحكم واحد
مخصوصة كما هو المفروض لزم احتياجه الى كل واحد منهما لكونه علة له واستغناؤه عن كل واحد
منهما لكون الاخرى مستقلة في عليته وهو ح واما لو لم نفرض كون كل منهما بحيث يحتاج المعلول اليه لتصور
بل الى انهما كانتا بحيث يكون العلة هو القدر المشترك بينهما فيكون خارجا عما نحن فيه الثاني انه ح توقف
على واحدة منهما بعينها كما تشهد العلة دون الاخرى او لا بعينها بل على احدهما لا على التعيين كان خارجا

عما تقرر فيه كما عرفت ولزوم التوقف على شيء منها لم يكن شيء منها علة له هذا اذا فرض كون العلتين مجتمعتين واما
اذا لم نفرض اجتماعهما بل فرض تباعدهما في الابتداء وتعاقبهما فالمشهور الجواز والمحقق الشريف جواز ابتداء
الابتوائي دون التعاقب حيث قال لا استحالة في ان يكون الواحد الشخصي معلولا ان مستقلا ان على سبيل البدل
عند الاجتماع بان يكون كل واحد منهما بحيث لو وجدت هي ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي واما اذا وجد
احدى تينك العلتين فيوجد المعلول ثم بعدم هذه العلة ويوجد الاخرى علة مستقلة وجب ان يكون
مفيدة للمعلول ايضا فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يقال انها تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة
الاولى لانا نقول ان يكون علة مستقلة والمقدر خلافه انتهى والتحقيق امتناع كليهما بحيث اذا لك لا
قد مر انه للعلة من خصوصية تنتج بها وجود معلول معين دون آخر ولا يجوز ان يكون تلك الخصوصية
مشتركة بين هذا المعين وبين غيره الا اذا اتحدت لان يكون من جهة لهذا المعين ما من حيث هو هذا
المعين بل للقدر المشترك بينه وبين غيره فيحتاج خصوصية هذا المعين الى مرجح آخر زائد على تلك
الخصوصية التي فرضت للعلة فكما لا يجوز اشتراك خصوصية واحدة للعلة الواحدة بالقياس الى معلولين
فكذا لا يجوز اشتراك خصوصية واحدة للعلة الواحدة بالقياس الى علتين بل لو فرض كان لم لا احد
بالقياس الى القدر المشترك بين العلتين فظهر انه كلما فرض تعدد في العلة كانت الخصوصية الواجبة تقتضيها
للعلة للقدر المشترك لا لواحد بخصوصه واما انه هل يصح عليه القدر المشترك المعلول المعين ام لا
فالتحقيق انه يصح في غير الفاعل لان الفاعل هو المفيد للوجود والعقل يحكم لوجوب كون المفيد للوجود
اقوى تحصيلا واتم وجودا من المستفيد كما لا يخفى ويدل على ذلك كلام الشيخ في الهيات الشفا
حيث قال بعد ما حقق ان الصورة من حيث هي صورة شريكة للعلة الصورية بعد ما اراد ان يقول
مجموع تلك العلة والصورة ليس واحدا بالعدد بل واحد بالمعنى العام والواحد بالمعنى العام لا يكون
علة الواحد بالعدد وهكذا كل ومثل طبيعة النار فانها واحدة بالعدد فنقول لا يمتنع ان يكون
الواحد بالمعنى العام المستحفظ وجوده عموم له واحد بالعدد على الواحد بالعدد وهنا كذلك فان النوع
بالنوع مستحفظ الواحد بالعدد هو المادة فيكون ذلك الشيء يوجب المادة ولا اتم كانها الاحد امور

مقارنة

مقارنة فيها كانت انتهى ولا يخفى جريان هذا الدليل في صورة الاجتماع وغير هذا الكلام في الواحد بالشخص
علة او معلولا واما الواحد بالنوع فلا يجوز ان يكون الهيئة النوعية من حيث هي واحدة هي واحدة بالنوع
من غير اعتبار تكثر اجزاء او حيثيات مختلفة الانواع فيها معدودا او علة لمختلف بالنوع لان مقتضى طبيعة
الواحد من حيث هي واحدة بل باعتبار اشتمالها على جنس او فصل او حيثيات مختلفة بالنوع كما
لكانت خارجة عما نحن فيه ويجوز صدور المختلف بالنوع عنها لا محالة واما عكس هذا الحكم اعني انه هل
يجب ان لا يصدر الواحد بالنوع الا واحد بالنوع كما في الواحد بالشخص ام لا فالتحقيق انه لا يجب كما
اشار اليه بقوله والواحد بالنوعية لا عكس اي لا يمتنع اجتماع العلتين المستقلتين النوعيتين على
المعلول الواحد النوعي بمعنى ان يقع بعض افراده وبعضها بتلك لان الاتفاق في اللازم لا يستلزم الاتفاق
في الملزوم لكن بحيث هناك اعني حيث يجوز وقوع بعض افراد النوع الواحد لعلة وبعضها لعلة اخرى
مخالفة للاولى بالنوع ان يكون مادة قابلة لتكثر الافراد المتحدة بالنوع لان تكثر الهيئة النوعية يحتاج
الى مادة تكون على ما يقيد ولا يكون في ذلك مجرد الاختلاف في العلل فلو كانت العلل مختلفة بالنوع ولم يكن
مادة قابلة كذلك يجب لا محالة ان يكون ما يقتضيه كل واحدة منهما مخالفا بالنوع لما يقتضيه الاخرى وعلى
هذا يبتنى حكم الشيخ في الهيات الشفا بان المعاني المتكثرة التي في المعلول الاول وبها يكون صدور الكثرة
منه ان كانت مختلفة في الحقائق كان ما يقتضيه الاخرى في النوع مخالفة بينه وبين ما ذكر انتهى
من انتفاء العكس في الوحدة النوعية كما توهمه المحقق الدواني فقد تمثل الواحد النوعي لعلتين
مختلفتين بالحقائق وبالمخالفة على تقدير كونهما موجودتين اعني موجودين في الخارج
فان مخالفة السواد للحلاوة مثلا مخالفة الحلاوة للسواد فهما متحدان بالنوع مع كون كل منهما معلولا
لمخالفة بالهيئة لمعلول الاخر وكذا اضافة كالضوء السواد والبياض وقد تمثل ايضا بالحرارة المعلولة
للنار وتارة بالشمس بالحركة على تقدير كونها متحدة بالنوع واما التمثيل بافراد الحرارة الناشئة المستندة
الى افراد النار كما فعله شارح المقاصد فليس بذلك فان مع اعتبار الافراد يكون كل من العلة والمعلول
متعددا وان لم يعتبر الافراد كانت العلة هي الطبيعة النارية كما ان المعلول هو طبيعة الحرارة وكذا

لمناقشة كون الحرارة المسببة للنار والشمس والحركة متحدة بالنوع بان المراد من النوع ما هو اعم
الحقيقي لا الاخص **المسئلة الثالثة** في احوال العلة مطلقا سواء كانت تامة او غير تامة مع معلولها
فمنها ان العلية والمعلولية من الامور الاعتبارية الغير المتاصلة في الخارج على ما قال والنسبة ان
بين العلية والمعلولية ولهذا لم يتبادرهما اي العلة والمعلول وان كانت العلة من حيث هي علة والمعلول
من حيث هو معلول ايضا كل من قوابي المعقولات التي قد سبق ان المراد منها ما يشمل الاعتباريات
التي لا يكون الخارج ظرفا لوجودها وان كان ظرفا لانتزاعها او منها ان بينهما مقابلة التضايف
فان كلا منهما انما يعتقل بالقياس الى الاخر فيكون تعقلهما معا على ما هو المراد من التضايف كما مر ومنها
انهما قد يجتمعان في شيء واحد بالنسبة الى امرين كما في العلة المتوسطة فانها علة قريبة للمعلول
ومعلول للعلة البعيدة ومنها انهما اعني العلة والمعلول لا يتعاكسان فيهما اي في العلية
والمعلولية بان يكون ما هو علة لشيء معلولا له ايضا وهذا المعنى يقال له الدور وهذه الاحكام كلها
ضرورية ومنهم من جعل الحكم الاخير اعني بطلان الدور نظريا واستدل عليه بان علة الشيء يتوقف عليه
فلو كان الشيء علة لعلته لتقدم نفسه عليه بمراتب وانتقض عليه الامام بان المراد من التقدم
لو كان نفس العلية يكون معنى تقدم الشيء على نفسه هو عليته لنفسه وهو عين المتنازع فيه وان
كان امرا وراء التقدم فلا بد من تصوره فذا لا انتهى التقدم بالذات سوى العلية وعلى تقدير
ثبوته للعلة واجيب عنه بان معنى تقدم العلة هو ان العقل يجزم بانها لا يتم لها وجود
بوجود غيرها فهذا الترتيب العقلي الصحيح لو لم يكن العلة كان المعلول من غير سبب وان اضل
لا شك في انه يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الخاتم ولا يصح ان يقال تحرك اليد فتحرك الخاتم هو
المعنى بالتقدم الذاتي لثابت للعلة فتصوره وثبوت العلة كلاهما ضروري ثم قال الامام فالاولى
ان يجعل الوسط هو الافتقار فان افتقار الشيء الى نفسه مع ان الافتقار لا يتصور الا بين الشيئين
ثم قال ولا يقال العلة المعينة يستلزم معلولا معينا فنسبتها اليه بالوجوب والمعلول
المعين لا يستلزم الا علة ما فنسبتها اليها بالامكان وهما متنافيان واما ان قوله لان تحقق النسبة

بكيفية

بكيفية التغاير الاعتباري واجيب عنه بانه مع ما سبق في جواب شبهته على تقدير التقدم ان عني
بالافتقار امتناع الانفكاك معه فقد تعاكس الافتقار بهذا المعنى من الجانبين فلا امتناع في ذلك
بل هو واقع كما مثلنا به وان اريد امتناع الانفكاك مع نفس التاخر جاء في التاخر ما جاء في
التقدم فيقال ان اردت بالتاخر نفس المعلولية فنفس المتنازع فيه وان اردت معنى اخر فلا
بد من تصوره تقريره ما شبهة مشتركة بين الدليلين المردود والمرضي هذا ما اختاره بجعله
اشارة الى ما ذكر تنبيها على دعوى الضرورية ومنها انه لا يجوز الترتب بين العلل والمعلولات الى
ما لا نهاية له اما بان يكون الشيء معلولا لامر وهو لامر وهكذا او لا ينتهي الى علة غير معلولة وعلى ما
قال فلا يتراقى معروضاتها اي معروضها العلية والمعلولية وهما العلة والمعلول في سلسلة
واحدة الى غير النهاية وهذا الترتب والترقي فيما له النهاية وقد اشير الى بطلانه بوجوه
الاول ما اشار اليه بقوله لان كل واحد منها امتنع لحصول بدون علة واجبة وهذا اشارة
عنه الى طريقة فخر الدين له شهرة عنه وهي ان الممكن لا يجب لذاته وما لا يجب لذاته لا
يكون له وجود ما لم يكن له وجود لا يكون لغيره عنه وجود فلو كانت الموجودات بامرها ممكنة
لما كان في الوجود موجود فلا بد من واجب لذاته فتعين واجب الوجود وانقطعت السلسلة ايضا
وهذه الطريقة حسنة مستقيمة مفيدة للمؤنة بينا على مقدمة ظاهرة جدا وهي ان الشيء ما لم
يمتنع جميع اخاده عدمه لم يجب وجوده وتقريرها بحيث ينطبق على ما ذكره ههنا انه لو تراقى سلسلة
العلل والمعلولات الى غير النهاية لزم انتهاؤها الى علة واجبة الوجود بذاتها فيكون هي
طرفا لها فيلزم تناهيها مع فرض عدم تناهيها بيان الملازمة ان كل واحد من احاد تلك السلسلة
يكون ممكنا لا محالة والممكن لا يصير موجودا الا بان يجب وجوده بعلة واجبة كما مر والواجب اما
واجب لذاته او لغيره لكن الواجب بالغير لا يمكن ان يحصل به وجوب وجود غيره لم يستند الى
واجب الوجود لذاته لان وجوب الوجود انما يحصل للشيء اذا امتنع عليه جميع اخاده العدم لان
ذلك هو معنى الوجوب والواجب بالغير الغير المستند الى الواجب لذاته لا يمكن ان يصير شيئا لا يمتنع

جميع آحاد عدم سلوله لان من آحاد عدم سلوله انعدامه مع انعدام علته وعلة علته وهكذا وهذا
غير ممتنع لفرض كون كل واحد من علله الغير المتناهية ممكنا وسلوله فيجوز انعدام جميعها او انعدام
انعدام بعضها مع فرض وجود بعض هو علة البعض الاول فلم يمتنع على الواجب بالغير هذا النحو
من العدم ايضا لا يكون ان يجب وتحصيل وجوده فهو يمتنع الحصول بعد وهذا معنى قولهم لكن
الواجب بالغير يمتنع ايضا امتناع الحصول على تقدير التسوية عدم لانتهائها الى واجب الوجود لانه يجوز
انعدامه مع انعدام العلة فلا يجب به شيء من آحاد السلسلة فلا يوجد السلسلة لكن المفروض
وجودها فيجب وجود علة واجبة لذاتها اي يجب بها آحاد السلسلة ولما انها هي
طرف للسلسلة فلا استناد آحاد السلسلة اليها وهو كونها واجبة لذاتها غير مستند الى
علة اخرى ليكون وسطا في طرف لها فيلزم انتهاؤها اليه فصدق انه لو صادق فرضنا عدم
انتهاء سلسلة العلل والمعلولات يلزم انتهاؤها وهو خلف بيان التطبيق وجه
ما اشار اليه قوله والتطبيق بين جملة قد فصلت منها آحاد متناهية وجملة اخرى
لم يفصل منها وتقريره ههنا انه لو تسلسلت العلل والمعلولات لا الى نهاية فلا يمكن لنا تحصيل
جملتين ههنا الاولى بها من المعلول الاخير الى الاول لا يتناهى وما بينهما من سلوله فيلزم كلتا الجملتين مثلا
لا الاولى لا يتناهى ايضا وهي الجملة الثانية المتصلة منها آحاد مثلا الآحاد جزء من الجملة الاولى
لغير المتصلة منها تلك الآحاد وانتقص منها تلك الآحاد وانتقص منها بعد تلك الآحاد ولنا ايضا
تطبيق الجملة الناقصة على الجملة الزائدة بان يجعل الاول منها بازاء الاول من تلك والثاني وهكذا
فان وقع بازاء كل واحد من الناقصة لزم تساوي الزائد والناقص بالكل والجزء وهو محال وان لم
يقع ولا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من الجملة ولا يكون بازائه جزء من الجملة الناقصة لزم تناهي
الناقصة والزائد لا يزيد عليها الا بقدر متناه وقد فرض عدم تناهيها هذا خلف
البعد هذا يعلم لزوم التساوي على تقدير ان يقع بازاء كل جزء من الناقصة جزء من الناقصة بان
ذلك لا يكون مستندا للتساوي فقد يكون بعدم التناهي واجب بدعوى الضرورة في ان كل جملتين

كانتا

كانتا متناهيتين اما متساويتان واما متفاوتتان بالزيادة والنقصان وفي لزوم انقطاع الناقصة عند
التطبيق كيف دار ينقطع احدهما بل كانتا الواسطة القنين لكانتا متساويتين والمساوقة ملزومة
للمساوات بل نفسها كما لا يخفى ثم ان المتكلمين ادعوا ان هذا البرهان في ابطال التسلسل هو مطلقا اذ
اضبطه الوجود سواء كان مجتمعا او لا ومترتبا او لا فلا ينتقض عليهم بالعدد اجابوا بانه مما لم يضبطه الوجود
بل هو اعتباري محض وكذا نقض المقدمة الثالثة بان احدى الجملتين اذا كان انقص من الاخرى يلزم
تناهيها اذ لا شك ان تضعيف الواحد مرارا غير متناهية اقل من الحاصل من تضعيف الاثنين كذلك
مع لا تناهيها وتصور ان الله تعالى قادر بالمكنات اقل من سلوله مانعة الشارحة لا تناهيها
وذلك لان ضبط الوجود من مقدورات الله وسلوله ليس لا تناهيها او سوى عدم تناهيها اخر
واما الحكماء فيخصون بالجميع المترتب فانه اذا كانت الآحاد موجودة معا في زمان وكان بينها ترتب
فاذا حصل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الاخرى وقع الثاني بازاء الثاني وهكذا فيتم
وينطبق الآحاد بالآحاد بلا شبهة وان لم يكن موجودة معا لم يتم ذلك لانه وقع آحاد احدهما بازاء
آحاد الاخرى ليس في الخارج لعدم اجتماعها فيه لا في الذهن لاستحالة وجودها حضورا فيه وكذا
لا يتم اذا كانت موجودة معا ولم يكن بينها ترتب لجواز ان يقع آحاد كثيرة من احدهما بازاء واحد من
الاخرى واذا بطل العقل انقطع الآحاد وينتفي ذلك ترتيب التطبيق بين جملتين متحدتين وبين اعداد
الحصر فان الاول تطبيق تحقيقها كان في وقوع كل جزء من احدهما بازاء جزء من الاخر بخلاف الثاني فان
النظام في المترتب بجعله بمنزلة الجملة المتصلة الاجزاء بحيث لو لم يترتب لعدم انتظام نظامه
قيل التطبيق لا يتوقف على ملاحظة الآحاد بالتفصيل بل يكفي فيه ملاحظتها بالاجمال بان يفرض
كل جزء بازاء كل جزء ولو توقف على ملاحظة الآحاد بالتفصيل لم يتم التطبيق على تقدير الاخرى ايضا
فان وقوع بعضها بازاء بعض ونسبته اليه في الخارج ليس انطباقا حقيقيا حتى يتأتى الانطباق حاصل
هناك في الخارج بخلاف ما ليس بمترتب كيف والانطباق اما يفرض العقل بين كل منها او بين
ما تقدم عليه قلنا بان المراد بالتطبيق بان يجعل العقل كل بين من احدى السلسلتين بازاء بين

من الاخرى فلا بد للاحاد من التعيين والا لتساوت الجميع ذلك فاذا الاحاد لها يترتب في الخارج كان الكلام انه تعين فيه
بعضها اعني بعض في الواقع فلا بد من ان يتقوم ويتعين عند العقل ليمكنه تطبيق بعضها على بعض بالمعنى المذكور والا
التفصيلية في صورة عدم الترتيب انما يجب لذلك لان نفس التطبيق لا يأبى في بدو ذلك يظهر ان الملاحظة الاجمالية
انما هي كافية فيه صورة الترتيب لا غير واما اذا اريد الحق ان يبقى على تقدير عدم الترتيب لا يلزم انقطاع احدى السلسلتين
لجواز ان يكون زيادة الزائد في الاوساط بان يختص فيما بين تلك الاحاد واحد من الكل لا يكون بازائه شيء من الجزء في
السلسلة ان فيما تقوم الاحاد فلا يلزم انقطاع التناقصة ولا الزائدة فيرد عليه ان في الصورة عدم الترتيب لا يكون
طرفه معلوما لا يجوز اذا عرفت ان الملاحظة الاجمالية كافية في صورة الترتيب وتوضيحه ان في السلسلتين
فرضناهما وتنزيل البرهان لا شك ان الجزء الاول من السلسلة الثانية التناقصة واقع بازاء الخامس من السلسلة الاولى
الزائدة فاذا اخذنا بدل الاول فرضنا انطباقه عليه ينتقل بحيث هذا الفرض الجزء العاشر من الثانية بازاء الخامس
من الاول والخامس عشر من تلك بازاء العاشر من هذه وهكذا ولا حاجة الى ان يفرض انطباق كل من اجزاء الاولى على
كل من اجزاء الثانية فرضا عليه لا يلزم ان يتحقق التطبيق وانقطاع الفرض بل هذا الفرض واحد اجمالي لا يستلزم
تلك الاحكام الانطباقات التفصيلية وذلك الحصول التعيين والتعيين لاجزاء السلسلتين يكون كل منها وترتيبه
معينة في الواقع لا يحول العقل عرفت ان الخارج ما زيد بعض الاحكام من ادبرهان التطبيق من الملاحظة وليس برهان
قال الكتابة للعين بالنفيات بهذه العبارة فاذا السيل التفصيلي فلانية تجدد معلوما تعرف على برهانه
ان نبينه بدليل اسهل فنقول ان الانتهاء في جهة واحدة ربما اطرقت اليها التناقصة من الجهة الاخرى التي هي
جنسه التناهي من الجهة الوجود جنسه لانهائية وكما تحركت اليها التناقصة من سلسلة الثانية
وسلسلة الاولى الى لا نهاية له وليس يجب تحريك الانتهاء بكليته من جهة لا نهائية واجزائه
عن درجته وفرد مرتبته من الدرجات التي لاحاده بالاسرى تلك الجهة فاذن اذا طبق احدى السلسلتين
التناهيين المختلفين بالزيادة والنقصان في جهة التناهي على احد من السلسلة الاخرى تطبيقا ذهنيا
حرضيا انقلب الزيادة من غير الطرف درجته الى غير الوسط من تبعه لا يزال ينتقل او تزيد الاوساط
ما لم الوجه لو الزيد عند التطبيق ولا يكاد ينتهي الى حصيته ودرجة بعينها ابدا لا تنقطع انقطاع الحدود

الدرجات حوض فاذا انتهت اعمال الوهم وانفرد عمل التطبيق انتفت التفاوت والمفاصلة على ذلك الحد
على تلك الدرجة وانتفى التقدم والتزايد في مقر تلك الترتيبة وبالجملة لا يصير الانتقار منه الى حصة لا نهاية
ابدا بل انتهاء في جنسه التناهي اما في حد الطرف واما في شيء من حدود الاوساط انتهى عبارته وذلك لانه
ليس هناك فرض بعد فرض حتى يصح ان يقال ان الزيادة يتقدر ويتعدد في الاوساط ما دام الفرض
بتطبيق واحد الحدود بل هناك فرض واحد يتضمن جميع تلك الانتقالات ولا حاجة ايضا الى تحريك التناهي
واجزائه اصلا بل يصح ذلك الفرض الاجمالي الخارجي كون كل واحد من الاحاد في مرتبته بدون ان يتحرك عن
ان يتحرك عن مرتبة الى مرتبة اخرى فان التطبيق بالمعنى المذكور لا يقتضي سوى تبديل نسبة ان يفرض
مثلا كون النسبة التي كانت الجزء الاول من الاول مع الخامس من الاول مع الاول من الاول وهكذا فيثبت احد واحد
كل في وقته وان لم يجتمع في وقت واحد في اجزاء وبرهان التطبيق فان التعيين والتعيين هناك حاصل الخارجي
واحد وليس الامر هناك كما في الجمع الغير المترتب قلت لان التعيين هناك ليس الا في العقل لا في الخارج لان التعيين
فما انتفى بانتفاء الوجود الخارجي فلم يبق سوى الاعتبار العقلي وهو غير كاف الا التفصيلي وهو غير ممكن كما عرفت
وليس فرق بينه وبين الجمع الغير المترتب في كون التعيين لا بد منه في التطبيق بعضها بعضا الا ان التعيين الذي
يفرضه العقل في الجمع الغير المترتب اختياري صرف ليس له داع اليه في والمترتب الغير المجتمع داع اليه هو
الترتيب الذي كان في الخارج وقد انتفى بنفي انتفاء الوجود فتدبر هذا هو المانع هناك من جانب التطبيق
اعني عدم قدرة العقل على التفصيل وهناك مانع من جانب الانطباق ايضا وهو انه لا يمكن الانطباق موجود
المنطبقين ولا وجود المجموع الاحاد في وقت من الاوقات لا في الخارج كما هو في المترتب ولا في العقل لاستلزام
الغير المتناهي في العقل منفصلا لانفعال وجود المجموع في الخارج وان لم يكن حاصلا في وقت من الاوقات الحد
في مجموع الاوقات لا نقول القول بوجود المجموع في جميع الاوقات يستلزم القول بوجود الكل بدون شيء من
اجزائه لانفعال في استلزام وجود الكل هذا الجزء من الوجود بدون وجود شيء من اجزائه نعم الجواز ان يكون
اجزائه بدل الكل الا في نفسه لانا نقول في مكان هذا الجزء من الوجود الانطباق ايضا نظرا الى المعلوم كما
وجود المجموع في وقت واحد لا بد من بدء اجزاء البرهان فيه من التطبيق فالدار عليه اثبات كذا

منها هذا الوجود ايضا من هذا ظهر ضعف ما ادعاه المتكلمون من كون التقدم بما اصطلحوا عليه
كما لا اشارة اليه فان قيل اليس وجودها في المبادي العالية يكفي في ذلك قلنا وجود نحو وجودها انما
يجزم به هاهنا بصورة لم لا يصير حكم لزم متحققة وان كان اصل وجودها فيها اعني المبادي بنفسها
به فما يكفي في التقدم على انه لو كان بالصورة لم يدل التقدم وان كان العلوم بها مترتبة انه لا يجب كون العلم
بالمتقدم متقدما على العلم بالمتأخر الا في العلم الباري تعالى بالاشياء من الشيء على القول بالحصول فانه على ترتب
سببي مسببي لئلا يلزم صدور الكثرة في مرتبة واحدة عن الواحد الحقيقي لكن الصور عنده متناهية مع كون
معلوماته تعالى غير متناهية وعدم عزوب شيء من الاشياء عن علمه تعالى وله طريقة في بيان ذلك في التعليقات
غامضة تحصيلها فان تقلب البيت المتعاقبات الزمانية مجتمعة في الدهر على ما ذهب اليه بعض الاكابر
واثبته في كتاب القبسات والبين على الواجب تعالى بالاشياء على الحضور لا الاستقبال الشامل للماضيات
والمستقبلات دفعة واحدة على ما هو مختار جوابا لاجتماعها جميعا عنده تعالى فيتم التطبيق من هذا الوجه
لا يقال
لا يقال قلت لا ان العلم الحضوري فان مناه على استلزام انتقال الذهن تعالى بعلم الاشياء في وقته بعض انه
عنده تعالى شيء لكونه قد مضى وانقضى بعد لان نسبته تعالى الى الماضي والآتي نسبة واحدة غير مختلفة فيها
بل هو محيط بكل شيء احاطة واحدة تفصيلية وذلك من حيث هو مجرد تعالى وتقدس عن الازمنة وعن كونه
مفيد الوجود ومخصصه بزمان دون زمان كمتقدمة عن الامكنة سواء وهذا لا يستلزم اجتماع معلوماته
فان الآنات او وقت من الاوقات لا يجري عليه التطبيق واما الدهر فهو اوسع من الزمان لا محالة فلا يلزم من
الاجتماع فيه الاجتماع في زمان من الازمنة وليس الاجتماع في الدهر اجتماعا حقيقيا وحينئذ لا يرد على الوجه
فان الشيء الزماني لا يمكن ان يخلو عن كونه زمانيا وليس وجوده في الدهر يخلصه عن زمانه المخصص الوجود
به بل ليس معنى وجوده في الدهر سوى ملاحظته بما هو متلبس بالوجود مع قطع النظر عنه بالوقت
المخصص وليس عدم اعتبار التقييد بالوقت اعتبار العدم التقييد على ما هو شأن وجود انتزاعي بالقياس
الوجود انتزاعه هذا ولعل انه قد يتوهم كون الجميع الغير المترتب في نفسه مما يجري فيه التطبيق
عرض العدم الترتب في مراتبه له فان الواحد متقدم بالطبع على الاثنين والاثنين على الثلاثة والاربعة

وهكذا

وهكذا وليس بشيء فان ترتب العدد لا يوجب ترتب المعدود والا من حيث عروض العدد له وليس
بشيء من الآحاد ما يوجب عروض خصوص مرتبة معينة من العدد له الا ترى ان في آحاد الثلاثة مثلا
لا يتعين اثنان معينان من جملتها العروض الاثنينية لهما وبخصوصهما دون الواحدة للباقي بخصوصه
فليتفطن وهكذا اما قيل انه لو تحقق امور غير متناهية توقف تحققها على ما تحقق منه بعد استنباط واحد
منه التطبيق وذلك لانه لا يتعين في مجموع من المجموعات واحد معينه للاستنباط والتوقف للانتقال
انما ذلك باعتبار العقل وبعينه وهو منقطع لا محالة فان قيل اذا كانت الحلقتان موجودتين معا
وان لم يكن بين آحادها ترتب فلا شك في ان وقوع كل واحد من آحاد احديهما بازاء واحد من آحاد
الاخرى من الامور الممكنة والعقل يفرض ذلك الممكن واقعا حتى يظهر الخلف قلنا اللازم ثم
ووقوع كل واحد اذا لم يكن بينها ترتب يتوقف على ملاحظة العقل اياها تفصيلا لتميز بعضها عن بعض
عنده ليمكنه فرض وقوعه بازائه والا يتوقف خارج العقل ليمكنه الملاحظة الاجمالية كما على تقدير
الترتب كما عرفت وملاحظة الغير المتناهي تفصيلا ممتنعة فاتوقف هنا ايضا ممتنع الوجه الثالث
ما استخرجه المص من برهان التطبيق وهو انا نؤلف واتفاية من برهان التطبيق ونقرره انا
نقول المعلول الخصوصي السلسلة المرتبة ونجعل كل من الآحاد التي قوته معتبرة باعتبار وصفي
العلية والمعلولية لان الشيء من حيث انه علة ضابطة له من حيث انه معلول فيحصل السلسلتان
بالاعتبار احديهما سلسلة العلل والاخرى سلسلة المعلولات منطبقة احديهما على الاخرى بالاعتبار
العقلي وملاحظة انطباقهما توجب الحكم بتناهيهما الزيادة وصف العلية مزيد سبق العلة
على المعلول فان كل علة لا ينطبق على معلولاتها في مرتبتها على علتها المتقدمة بمرتبة وذلك
المص الاخر بعدم كونه مزيدا للعلية كل علة وعدم منطبق يجب ان يكون قبلها علة فاذا
انطبقت المعلولات كلها لجهة لم يبق منها غير منطبق وجب ان يكون هناك علة سابقة على
جميع المعلولات المنطبقة فعلى العلل من غير انطباق معه عليها والا لزم ان يكون معه من تلك المعلولات
منطبقا على علته فلا يكون علته متقدمة عليه هف فيلزم زيادة مراتب العلل بواحدة

وهذا الباقي وهكذا فيلزم وجود مجموعات غير متناهية يجري فيها ما جرى منه بعد استنباط واحد

فلا يكون سببا لانقطاع السلسلة بل العلية اشار بقوله ولان التطبيق اي الحكم بالانطباق
باعتبار النسبتين اي العلية والمعلولية جميعا احالة لكونهما بحيث تتعدد كل واحد منهما بانتسابه
يوجب حيث ان تناهيهما الوجوب ازدياد احدى النسبتين وهي العلية على الاخرى وهي المعلولية
من حيث السبق اي من حيث وجوب سبق العلية على المعلولية كما عرفت قوله بحيث تتعدد كل واحد منهما
باعتبارها اشارة الى ان هذا البرهان هذا هو الفرق بين هذا البرهان وبين برهان
التطابق الذي سنذكره وقد خفي ذلك الخفي الذي بينهما لكونه اقل شرفة والجماعة من برهان التطبيق
فلانه مستغن عن توهم تطبيق كل واحد من احاد احدى السلسلتين بواحد من احاد السلسلة الاخرى
كما احتاج اليه برهان التطبيق وذلك لكونهما متقابلتين بالتضايف من الوجه ولذلك يجري في المتضايفات
ايضا دون برهان التطبيق كما سيأتي في كلام المصنف وتقدم الحصر حيث يتمثله في جهة تعدد الاجسام
انشاء الله تعالى فان قيل هذا الملازمة اعني لزوم زيادة سلسلة العلل واحدة غير بينة وانما يظهر لزوم
ذلك وكل قطعة متناهية منها فانا نحكم بالضرورة بحسب ما ان كل جملة يتكافى عليها وعلى انها
على هذا الوجه لا بد لها من علة خارجة عنها لا بنية عليها حكما كليا من غير فرق بين الجملة المتناهية
وغير المتناهية لشمول التوقف الذي هو مقتضى العلية والشبهة باشبه من طلب التفصيل بحكمه
العقل حكما كليا اجماليا وهذا لما اخذ يحجز عنه العقل فلا يدل على بطلان الحكم الكلي الاجمالي ولهذا
مثل ما يقال ان العقل يحكم بان الموجد يجب تقدمه على الموجد من غير تفصيل بين موجد نفسه وغيره
بحيث يرى ان الشيء لا يوجد نفسه ومثل ما يقال لو توقف برهان السلسلة ان كل جملة من الزيادات لا بد ان يكون
من جملة فوقها لتلزم منه ان الزيادات الغير المتناهية ايضا يلزم كونها في جملة فوقها او شرطا
في برهان الوسط والطرف وهو الذي قرره الشيخ في الشفاء محصوله ان كل ما هو معلول له علة
وسط بين الطرفين بالفعل احدهما معلول له والآخر علة له فلو تسلسلت العلل الغير المتناهية
الغير المتناهية معلولا لا علة لكون كل واحد من احادها كل اما علة فلانها علة للمركب الحاصل
واما انها معلول لحظ انها تتسلسل المعلولات مركبة منها والمتعلق بالمعلول المختار اليه لا يكون واحدا

لذاته

لذاته بل لا بد ان يكون معلوم لعلة مستقلة وما ثبت ان سلسلة العلل معلولة وعلة وثبت ان كل ما
معلول وعلة فهو وسط ثبت ان سلسلة العلل الغير المتناهية ايضا وسط فيكون وسطا بالطرف وانه
مع نبوه عليه الكلام ان كل واحد من احاد تلك السلسلة وكل قطعة متناهية منها وسط ولا يكون
كل الاحاد باسرها وسط فان كان حكم كل واحد قد يجاذب حكم المجموع من حيث هو مجموع فيتوقف فهمه ان العقل
يحكم بان مجموع الاوساط وسط من غير تفصيل بين القطعة المتناهية والغير المتناهية وحكم الاحاد وان
جاز ان يخالف حكم الكل لكن قد يجزم العقل بعدم المخالفة بالبديهة وهذا منه لان فرقه الا
الوجه الرابع ما ذكره الشيخ في الاشارات والمبدء والمعاد وتقريره على ما في الاشارات هو ان كل جملة
كل واحد منها اسم فانها تقتضي علة خارجة عن احادها وذلك لانها اعني تلك الجملة بحسب نفس
احادها بالاسر بحيث يكون ما لو اعتبر معها امر شيء هيئة عارضة موجودة لكون كل من احادها موجودا
ليس شيء منها بعدم وعدم الجملة لا يعدم شيء من احادها ثم ان وجودها اما ان يوجد كل واحد من
احادها بالضرورة ومما يدل على ذلك انه لا يصدق على شيء من احادها جملة وكثير ومتعدد داخلا
فيه كل واحد من الاحاد وما يزاد فكذلك ويصدق على مجموع الاحاد انه جملة وكثير ومتعدد خارجا
كل واحد من الاحاد واما لذلك فنقول هذه الجملة الموجودة لو جرى عليها تغير وجود كل واحد من احادها
اما ان لا تقتضي علة اصلا فيكون واجبة الوجود غير ممكنة وكيف يتأتى هذا وانما يجب باحادها واما ان
تقتضي علة مستقلة باحادها التي لا بد منها في وجود كل ممكن بالضرورة وهي الاحاد باسرها فيكون
لذاتها فان الاحاد بالاسر والكل والجملة شيء واحد اذا اريد بكل واحد من هذه الثلاثة نفس معروض
الهيئة كما فرض لذاتها فيلزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال لانه لا يلزم من مدعى لنفسه تقدمه
على نفسه لان العلة التامة للمركب لا يجب بل لا يجوز تقدمها عليه اذ من جملتها الاجزاء هي التي نفس
المركب لانا نقول قد عرفت مناسبتها ان ما هو جزء للعلة التامة هو الاجزاء بالاسر وما هو نفس
المركب هو مجموع الاجزاء وفرق بينهما فذهبنا هنا ان وهو اذ مجموع الاجزاء بهو هو وهو الذي
الاجتماعية بحيث ان الاجزاء بالاسر ليس معتبرا فيها كونها معروضة للهيئة الاجتماعية لان الاجزاء بالاسر

التي هي العلة يعتبر في كل جزء منها ان يكون في مرتبة معينة لكونه علة للاحقه وسلولا لسابقه فهذا معنى
مجموع الاجزاء التي هي نفس السلسلة المفروضة فليتامل جدا فانه في غاية الدقة والطافة على ان المراد من
العلة هنا هي المستقلة بالاتحاد على ما اشرنا اليه ولا شبهة في وجوب تقدمها على المعلول اما ان يقتضي علة
هو بعض الاحاد فليس بعض الاحاد اولى بذلك من بعض اذ كان كل منها سلولا بل كل واحد من الاحاد يفرض
ان يكون علة لجميع الاحاد يكون علة ذلك الواحد اعلى بالعلية لها وذلك لكونه اكثر افادة للاحاد الذي
هو اخص في كون الشيء علة الجملة فان علة الجملة بالحقيقة علة الاحاد ولكن كان كل واحد من الاحاد سلولا
له علة فكل ما فرض علة يكون علته اولى بذلك ولا يتعين شيء منها للعلية هذا ما ذكره الشيخ في
الاشارات لكن يتوجه عليه البعض فان علل ذلك في السيد والمعاد بلزوم كون ذلك البعض علة لنفسه ولعلله
كما فصلوا لان يقتضي علة خارجة عن الاحاد كلها وفساد الاقسام المذكورة يقتضي صحة هذا القسم فهذه
العلة الخارجة علة اولا للاحاد ثم الجملة وذلك لانه لا بد ان يكون علة لبعض احادها فان جميع الاجزاء
لو وجد بغيرها كان الجميع واقعا بغيرها فلم يكن تلك العلة علة للسلسلة اصلا فلو وجد في الاحاد الباقية
شيء لا يكون معلولا لذلك البعض فاما ان يكون علة له اولا فان كان علة له لزم اجتماع علتين مستقلتين
على واحد وهو محال كما مر واما لزم كون العلتين مستقلتين لان العلة الخارجة لا بد ان يكون مستقلة
بايجاد ذلك البعض والا لم يكن علة مستقلة للجملة بالضرورة فلو كان له علة اخرى كانت مستقلة
ايضا والا لزم عدم استقلال الخارجة وان لم يكن علة له لزم ان يوجد في جملة الاحاد امر لا ارتباط
بينها بالعلية او المعلولية وهو خلاف المفروض فهذه العلة الخارجة يكون طرفا للسلسلة ويلزم
استهدافها اليه هنا هذا هو تقريره ما ذكره في الاشارات وتوضيحه وشرحه والمعنى الوجه انما
ولما كان هذا الوجه مشتملا على اقسام اربعة ثلثة منها باطلة والباقي هو الحق وهو من الاقسام الباطلة
تسمان ظاهر البطلان طوى عنها وتعرض لذكر الثالث فقال ولان المؤثر في المجموع اي مجموع السلسلة
المفروضة التي هي موجودة لا محالة لكون كل من احادها موجودا وكتاجة الى المؤثر لكونها ممكنة
لكون كل من احادها كذلك فلا محالة لا استغنائها عن المؤثر فالمؤثر في هذا المجموع ان كان بعض اجزائه

كان

كان الشيء مؤثرا في نفسه وعلته لان المؤثر في الجملة يجب ان يكون مؤثرا في الجملة الاجزاء اولا بواسطة
او بغير واسطة كما عرفت وايضا الكلام في المؤثر التامة اعني العلة المستقلة لان المجموع له تامة
بهذا المعنى لا محالة فلو كان المؤثر بهذا المعنى بعض اجزائه كان ذلك البعض علة تامة له وكل جزء
ليس علة تامة له الجملة لا يجب به وكيف يجب الجملة بشيء هو محتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة
فهذا القول اعني قوله ولان المجموع له علة تامة الخ عطف بحسب المعنى على جزء الشرطية وتفسير الكلام
ما ذكرنا والحاصل ان المجموع السلسلة لا بد له من مؤثر ومن كون ذلك المؤثر تاما فنقول جهة كونه مؤثرا
سواء كان تاما وجب ايجاده بحال اخر هو كون الجزء مستقلا في ايجاد الكل مع احتياجه الى ما لا يتناهى من
احاد ذلك الكل الا انه لا حاجة الى لفظة كل بل يكفي ان يقول والجزء ليس علة تامة فتدبر هذا غاية
توجيه الكلام واعلم انه لا يرد على هذا الدليل على التقرير الذي ذكرنا سوى الشبهة المشهورة ما قيل
المعلول الاخير وتقريرها ان وجود مجموع السلسلة ليس الا مجموع وجودات احادها فصلية ليست الا
مجموع علل الاحاد اما هو مجموع ما قبل معلول الاخير الى ما لا يتناهى وهو جزء لمجموع السلسلة لاحتمال
مجموع السلسلة على المعلول الاخير وعدم اشتمال ما قبله الى غير النهاية علته فهذا المجموع الذي هو
جزء لمجموع السلسلة علة قريبة للمعلول الاخير والسلسلة المتبدلة عما قبله لواحد هو علة الذي
هو فرق معلول الاخير وهكذا المجموع تلك السلسلة التي تفيد عليها ما قبل المعلول الاخير هو مجموع علل
تلك الاحاد وهو علة السلسلة والحاصل انا نختار ان المؤثر في مجموع السلسلة والعلة التامة له
انما هو بعض تلك السلسلة وهو البعض الذي هو مجموع ما قبل المعلول الاخير ولا يخفى ان الجواب
المذكور ليس اعني تاثير الشيء في نفسه وعلته وايجاب الجزء للكل ولا يلزم ايضا عدم اولوية بعض
الاجزاء للعلية وهذا مما لا يدفع له فان قيل عدم المركب كما يكون بعدم جزء من اجزائه متقدم
الباقي يكون بعدم جملة الاجزاء بالاسر بالا يبقى منها شيء فمجموع السلسلة يمكن ان ينعدم بالاسر
كل من اجزائه فهذا العدم يجب ان ينسب لتعبير وجوده فلا بد له من علة ينسب بها تعلق هذا العدم
اليه فلا يجوز ان يكون هي ما فوق المعلول الاخير لجواز تعلق العدم اليه وهو علة السلسلة فلا شيء من

من اجزاء السلسلة لذلك بل يجب ان يكون خارجة من الممكنات كان وجوبها الى الدليل الاول المختص
كما مر ولا يمكن ان يكون مراد القوم من هذا الدليل المخترع لعدم الاحتياج فيه الى هذه الاقسام كما عرفت
نعم لا يبعد تخطي المصنف ذلك من الدليل الذي قدمه فليتدبر ثم ان علي بطلان التسلسل براهين اخرى غير ما ذكره
المصنف منها برهان الوسط والطرف وقد ذكرنا ومنها برهان التضايف وسياتي في حدوث الاجسام
ومنها برهان الحيثيات وتقريره انه لو ترتب حيثيات امور لا في النهاية لكانت لا يزال يكون
ما بين كل حيثية من تلك الحيثيات مثلا وما بين حيثية اخرى منها انه حيثية فرضت تناهيها
متناه فاذا كان تناهيها على سبيل الاستصحاب والكلية لزم ان يكون الكل ايضا متناهيا لوقوعه بين
حيثيتين منه كلية وجزئية وهذا حكم اجمالي حدسي يحكم به العقل القدسي ولمن من قبيل حكمه
الكل باعظم بعد كل واحد من اجزاء هذا الزوج دون الزوج فهو ايضا دون الزوج ومن قبيل ان
ما بين هذه النقطة الطرف من القوس المفروض وانه نقطة فتمر من فيه على الاستصحاب الشرط لخفاء
اختلاف المفروض دون الزوج فليتطرق وان لم يكن تناهيها على سبيل الكلية بل كان الواقع بين حيثية
واحدة وبين حيثية اخرى انه حيثية كانت غير متناه لزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين وهو
برهان الترتيب وتقريره ان الترتيب في المعلولية يستدعي استلزام انتفاء كل واحد من احاد السلسلة انتفاء
جميع ما بعده فكل سلسلة ترتبت من العلل والمعلولات وكانت المعلولية مستوعبة لاحادها
على الترتيب يجب ان يكون علة واحدة يلزم من فرض انتفائها انتفاء جميع الاحاد باسرها فينتهي السلسلة
بتلك العلة فليتطرق منها البرهان الاسد والاخصر وتقريره انه لو ترتب سلسلة من العلل
والمعلولات لكان كل واحد من احاد السلسلة لم يتقدم ولم يوجد قبله واحد اخر فاذا كان كل واحد
من احادها لم يوجد ما لم يوجد شيء اخر قبله كانت الاحاد باسرها لم يوجد في الوجود ما لم يكن شيء
اخر موجودا قبل الجميع والا لزم ان يتقدم شيء في تلك السلسلة حتى يتقدم شيء اخر بعد هذا خلف
عند عقد الصحيح والنظرة الصحيحة ومنها براهين اخترعها بعض المتاخرين فمنها انه لو ترتبت
سلسلة غير متناهية وكان لها مبدء فهو متعين للاولية وما بعده للثانوية وما بعده للثالثية

وهكذا

وهكذا لتعين كل من احادها لمرتبة خاصة من المراتب الفردية على الاتساق والترتيب فلذا اريد
على مبدء هاهنا مرتبة غير متناهية كمرتبة احاد مثلا كان اول تلك المرتبة اول احاد كل السلسلة ايضا
وما كان قبله او لا يكون حاد من مرتبتي بعد عليه عدد الكل لا محدود ويجب ان يوجد مرتبة عدد
لم توجد في الزمن الاول التي لم توجد في المبدء كما افترضناه وفي الاول ساحاد الانسان فوجب ان يوجد
في الجانب الاخر فيتناهى حاصرا غير متناه هذا قيل هذا البرهان وان ناسب برهان التطبيق لكن
يمتاز عنه بوجوه من اللطافة والدقة منها انه يستدعي تمهيد مقدمتين احديهما ان كل سلسلة
غير متناهية من جانب واحد ينقص عن الغير المتناهي من الجانبين مقدار غير متناه بحكم بها
كل ذي فطرة سليمة وثانيهما ان كل سلسلتين غير متناهيتين من جانب واحد لا ينقص احدهما
عن الغير المتناهي من الجانبين مقدار غير متناه بل اما يساويه او ينقصان عليه او ينقص
مقدار متناه لا احتمال سواها كما فيها كما بينها وبعد تمهيدهما نقول لو وجد سلسلة غير متناهية
يكون لها مبدء يتعين ترتب احادها فيها احاد الواقعة في المراتب الفردية كالاول والثالث
والخامس والسابع الى غير النهاية وكان الاحاد الواقعة في المراتب الزوجية كالثاني والرابع
والسادس والثامن الى غير النهاية فيوجد في السلسلة المفروضة او سلسلتان غير متناهيتين
من جانب واحد فوجب ان لا ينقص مجموعهما عن الغير المتناهي في الجانبين مقدار غير متناه بحكم
المقدمة الثانية لكن مجموعهما عين السلسلة المفروضة فلو كان لها مبدء فوجب ان ينقص مجموعهما عن
الغير المتناهي من الجانبين مقدار غير متناه بحكم المقدمة الاولى فاجتمع فيها النقيضان وهو محال
ومنها لو وجدت سلسلة غير متناهية لكان لها مرتبة من العدد والتالي كالمحال موجود
في الواقع متعينة الاحاد يعرضها عدد معين محدود ويوجد فيها مراتب اعداد وحدود
ناقصة منها بواحد او باثنين او بثلاثة او باربعة وهكذا لجملتها مرتبة متنازلة ولكل واحد
فيها واحد النسبة لا مرتبة تخصه فيوجد بين مرتبة العدد المحدود الذي لكل السلسلة وبين
الواحد مراتب غير متناهية متترتبة مع كونها محصورة بين حاصرين تالحد هذا البرهان ايضا

وجود الاول الغير المتناهية ولم يكن متوقفة ايضا ومنها لو وجدت سلسلة غير متناهية وكان لها
مبدء لزم ان يكون عدد واحد زوجا وفردا وهو بط بالضرورة بيان اللزوم انه تنقسم بعضها من احادها
بانه واقع في المراتب الفردية كالاول والثالث والخامس وبعضها بانه واقع في المراتب الزوجية
كالثاني والرابع والسادس وكل منهما الغير المتناهية ويكون بازاء كل من الاول واحد من الاثنين وبالعكس
فانقسمت السلسلة الاولى قسمين متساويين فكان زوجا ان كان زوجا بعد الانقسام بمتساويين واذا
اسقطنا واحدا من السلسلة بقيت سلسلة اخرى غير متناهية فوجب ان يكون زوجا بعين ما قلنا
فالسلسلة الاولى فرد لانه اذا ازيد واحد على الزوج يحصل فرد لانه اذا انضم الى كل من النصفين زيد
على الآخر ولا يصلح للنصف ولو كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين فرضناها منقطعة من بعض
تقسيمين كلاهما غير متناهيين من جانب واحد ويلزم الخلف فيهما ومنها ان لو لم يستلزم جاز تساوي
عددين متناهيين كالعشرة والمائة ولا لزم وهو باطل بيان اللزوم نفرض هذه السلسلة
فيها عشرات غير متناهية ومائات غير متناهية فاذا جعلنا احادها من مبدئها على الترتيب بها فعند
استوعبت هذه العادية تمام الاولى الوجود بها الذات فيتساوى العشرة والمائة لتساوي
عددها بعدد فيهما قال وهذا قريب الماخذ عن البرهان النطبيق ومنها ما يستدعي تمهيد مقدمة
الكل عدد ويكون له نصف والنصف من احاد متوقفة عما لم يحصل عندنا ولا يحصل كله وهذا من الضروريات
الحدسية وبعد ذلك نقول لو وجدت سلسلة غير متناهية وكان لها مبدء الواحد فيها احاد
فردية غير متناهية واحاد زوجية غير متناهية ويكون بازاء كل واحد من الثانية وبالعكس
فالاحاد الزوجية مثلا نصف السلسلة وتعدد السلسلة التي بحكم المقدمة المهملة اذا اعتبرت
بجملة من احادها المترتبة ماخوذة مع التوالي والترتيب يجب ان يحصل نصفها او لا ثم يحصل الجملة
فالنصف الذي يوجد او لا يحصر بين حاصرين غير متناهيين فكذلك كله وهو المطلوب وفي اكثرها
مجال المناقشة كما لا يخفى على المتامل المسئلة الرابعة في احكام الفاعل من حيث هو فاعل
فمنها ان المؤثر في الوجود ليس الا الوجود والمؤثر في العدم ليس الا العدم واليه اشار بقوله

وتكافؤ

وتكافؤ الفيستان اي التاثير والتاثر بتوبيخ كون المسئلة في احكام الفاعل والمؤثر في طرف النقيض
اي الوجود والعدم بمعنى ان وجود الفاعل تكافؤ وجود المفعول او ان تحققت الفاعلية في موجود تحققت المفعولية
في وجود وبالعكس وعدم الفاعل من حيث هو فاعل تكافؤ عدم المفعول اي ان تحققت الفاعلية في معدوم
تحققت المفعولية في معدوم فوجود المفعول مستند الى الفاعل وعدم المفعول مستند الى عدم الفاعل من حيث هو فاعل لانه حين عدم المفعول لم يوجد من الفاعل التام شيء لزم
وجود المفعول وعدمه وان عدم فالمعقول يحكم بان مع انعدام شيء من الفاعل لا ان لخارجة شيء اصلا
في انعدام المعلول كانه في انعدام المعلول والحجة في ذلك ان العدم لا يحصل من الوجود كما ان الوجود لا يحصل
من العدم فان شيئا من ذلك غير معقول كما يتوهم من حصول العدم من الوجود فانما بالعرض كما يظهر
عند التامل وقيل في شرح هذا الكلام اي تكافؤ العلية والمعلولية في التحقق والارتفاع فان العلية
لمعلوليته لا يعدم لاحدهما على الآخر فلا يحكم العقل بانه تحقق العلية لو لا ثم تحقق المعلولية ولا بانه ارتفع
العلية لو لا ثم ارتفع المعلولية بخلاف العلة والمعلول فانه يحكم بان ذات العلة تحقق او لا ثم تحقق ذات
المعلول بانها ارتفع اولا ثم ارتفع ذات المعلول وذلك لان العلية والمعلولية منتزعتان عقليتان
فكما يتاخر في الوجود كذلك تتاخر ايضا في التحقق في موضعه وفيه ان التكافؤ لا ينافي التقدم والتاخر
الذاتيين فالوجه ما ذكرنا ومنها ان الفاعل اذا كان حقيقيا لا يكون فيه والاختلاف جهة لا يمكن
ان يكون فاعلا لشيء مقابلا له واليه اشار بقوله والفعل والمفعول متنافيان مع اتحاد النسبة
يعني اذا كانت النسبة بين الفاعل والمفعول وبين القابل والمقبول متحدة بان يكون الفاعل هو
بعينه القابل والمفعول بعينه هو المقبول وهذا اشارة الى اتحاد الجهة ايضا فان مع اختلافها لا يكون
النسبة متحدة ضرورة ان الشيء باحدى الجهتين غير الجهة الاخرى فتختلف النسبة باختلاف الطرفين
اولا لدليل المشهور وعلى ذلك اعني على تنافاة الفعل والقبول هذان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجود
ونسبة القابل الى المقبول بالامكان والوجوب والامكان متنافيان لتنافي لازميهما واعترض عليه
بان كلا من الفاعل والقابل اذا وجد وعدم يجب معه وجود المفعول والمقبول واذا انتفى جميع

ما يتوقف عليه المفعول والمفعول يجب وجودهما معا فلا فرق اذن بينهما في الوجوب والامكان ولا يجب ان
الفاعل قد يكون في بعض الصور مستقلا موجبا لمفعوله ولا يتصور ذلك في القابل اذ لا بد من الفاعل لا محالة
فالفعل وصدره موجب في الجملة والقول صدره ليس بموجب اصلا فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة
لزم امكان الوجوب وهو لا يستلزمه وما قيل من انه لا يمتنع ان يكون الشيء البسيط نسبتان مختلفتان بالوجوب
والامكان من جهتين بالقياس الى شيء واحد فيجب من جهة ولا يجب من جهة فخروج عن محل النزاع اذ
الكلام في ان البسيط الكون فاعلا وقابلا من جهة واحدة ولا من جهتين وقد يجاب عن اصل الاعتراض
باختيار الشق الثاني فيقال ان الحدوث توقف وجوده على امر واحد من علله لكن الفاعل هو الذي يقتضيه
ويجعله واجب الحصول لكن الوجود منه بخلاف القابل فانه دون ذلك اذ ما صدر جميع ما يتوقف عليه
ليس له الا صفة ان وجود المفعول فيه فالفاعل يوجب المفعول والقابل لا يوجبه بل يستحقه وهذا معنى
نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان فلا يجتمعان الا من جهتين قلت
من ان الايجاب من جهة الفاعلية والامكان واستلزام الوجوب من جهة القابلية فيكونان من جهتين لا من
جهة واحدة مدفوع بان ايجاب الفاعل المفعول متقدم على نفسه وكذا امكان حصول المقبول في القابل
متقدم على قبوله لكون الواحد الحقيقي فاعلا للشيء وقابلا له لكن فيه قبيل الفعل والقول اعتبار جهة
يوجبه وجهة بها يستحقه فلا يمكن ان يكون هي القابلية والفاعلية فخلاصة الدليل ان التعقل لا بد
له من وجوب سابق والقول لا بد له من امكان سابق فلو كان الواحد الحقيقي فاعلا للشيء وقابلا له لزم
كون الشيء الواحد واجبا وممكنا بالقياس الى شيء واحد بعينه من جهة واحدة ان الوجوب لشيء والامكان
بالقياس الى ذلك الشيء بعينه متنافيان فكذا لزومهما اي الفعل والقول سواء كانا بمعنى الفاعل او
المفعول والانسب هو الاول حكمة والاشد انطباقا على قوانين التحقيق ويجاب في الاستدلال العكسي هذا
المطلب ان الفاعل لا يتحرى وجود ذاته بمعنى مفعوله فمفعوله واجب وذاته لا في وجود ذاته سواء
الفعل عنه لو اضيفت اليه بالوجوب بهذا المعنى بخلاف القابل فانه في وجود ذاته يتحرى عن
النسبة والا لامتنع قبوله فهو اي الفعل والامكان مع القابل في وجود ذاته سواء قبله او لم يقبله

فهما

فهما اي الفعل والقول متنافيان بالذات فيكون المراد من القول هو القبول من الغير وقبول المفعول
الانتفائي يجوز ان يقبل الفاعل البسيط عن نفسه بان يصدر عنه ما يتصف هو به وهذا هو القول
بمعنى مطلق الوجود فيه فلا يمنع الاستعمال دليلا لهذا ذهب الشيخ الى ان صور حقوله انه تم قائمة به صادرة
عنه وقد صرح بالفرق في فن اصول الفقه والقول وهذا اسنى ما صرح به في التعليقات وغيره من ان تعيينه
بالبسيط شيء واحد فلم يحتفظ به ومنها انه يجب الخانة الذاتية بين العلة والمعلول وان المعلول
محتاج الى العلة لذاته ومهيته لئلا يلزم كون الماهية محتاجة الى نفسها او لا اي وان لم يكن المعلول
محتاجا الى العلة لذاته ومهيته بل كالاحتياج في تخصصه فلا اي فلا يجب الخانة الذاتية وهذه
مسئلة عظيمة عليها جزء قد بسط القول فيها الشيخ في الهيات الشفا في فصل مناسبة ما بين العلل
الفاعلية ومعلولاتها فليتقل بعضا منه لكثرة فوائده وهو انه قال الليس كلما افاده شيء فيه افاده
مثل نفسه وربما افاد وجودا لا مثل نفسه كالنار يسود اي كالحركة لسخونة والفاعل الذي يفعل وجودا
مثل نفسه فالكلام انه اولى واقوى في الطبيعة التي بتفيد هاسر يفيد وليس هذا المشهور بين ولا يخلو
ان يكون ما يفيده هو نفس الوجود والحقيقة فح يكون اولى ما يفيده من المستفيد وليفيد من ولس
ان العلل لا يخ اما ان يكون علل المعلولات في نحو وجود انفسها او لا ان يكون علل المعلولات في وجود اخر
مثال الاول تسخين النار مثال الثاني تسخين الحركة وحدوث الظلمة والحرارة واشياء كثيرة مشابهة لذلك
وليتكلم على العلل والكلام الذي يناسب الوجه الاول والثاني الاقسام التي قد يظن في الظاهر انها اقسام
فنقول في الوجه الاول انه قد يكون المعلول كبيرا عند انفعاله وجود اسن العلة في ذلك المعنى فقبل الاشد
مثل الماء انما تسخن عن النار وانه قد يكون في ظاهر النظر شيء ايضا قبل ذلك او لم يقبل مثل النار
يعتقد فيها في الظاهر انها تحدث عن ذاتها مثل ما نال في الظاهر يكون متساوية لها في الصورة الذاتية
لا تقبل الابرد لا تزيد ولا تنقص والدفء الذي هو اللازم من السخونة الحسية لو كان صدور ذلك الفعل عن
الصورة المتساوية للمعلول عنه ايضا وانما متساوية والتعريف جعل كون العلول انه يبقى المعلول
من العلة فهو الذي يرى انه لا يكون التبعية لا يوجد في الاشياء المطلقة علة ومعلولات لا تقلب

لا يجوز ان يكون حدوثها بذاتها فلا يجوز ان يكون حدوثها بزيادة استعداد المادة حتى يكون ذلك
ذلك خروج شيء الى الفعل بذاته فان الاستعداد ليس سببا للايجاد فان جعل سببها العلة ولا نعني الذي
وجود من العلة معا فتلك الزيادة يكون معلولة لامرين لا معلول له امر واحد وهما امران يكون ان يكون
وان يكون المعلول الذي هو الزيادة فان سلمنا هذه المقدمة الى ان نفسر جهة اسلوبها ان نقول
اذا كان المعنى في المعلول والعلة متساويا في الشدة والضعف فانه يكون للعلة هي بما علة التقدم الذاتي
لا تحقق ذلك والتقدم الذاتي الذي له في ذلك المعنى معنى من حال ذلك المعنى غير وجود لشيء فيكون ذلك
المعنى الاول انما اخر بحسب وجوده واحواله الى من جهة من جهة وجوده اقدم من الاخر فيدل او مطلق
المساوات بنفي الحدوث ما لهما او ذلك الحد متساويان دليل اجوهما ولا يصلح ان من احدهما علة و الاخر
من حيث ان اعتبار وجود ذلك الحد لاحدهما اصل اذا كان له او لا يلزم الثاني ولم يكن للثاني الا منه وظ
منه ان هذا المعنى اذا كان نفس الوجود لم يمكن ان يتساويا فيه البتة اذ كان بما يساويه باعتبار الحد
والفصل عليه باعتبار استحقاق الوجود فان استحقاق الوجود من جنس الحد بعينه اذا اخذ هذا
المعنى نفس الوجود فنقول انه لا يمكن ان يساويه اذا كان المعنى نفس الوجود فيفيد وجود الشيء من
حيث هو وجود اصل بالوجود من الشيء ولكن هيهنا تفصيل اخر يرجع من تحقيق يجب ان لا يغفله وهو
ان العلل والمعلولات ينقسم في اول النظر من الفكر الى قسمين ثم يكون طبائع الامر فيه وذلك
وجهة الذاتية يوجب ان يكون معلول الطبيعة والاطلاق فيكون اصل عاما لذلك الجهة لانه
كانت علة لذلك الذي نوعها في تخصصه واذا كان كذلك لم يكن النوعان واحدا اذ المطلق علة ذلك النوع
بل يكون المعلولات بحسب نوع غير نوعها والعلل يجب منها انواع ويكون علة النوع الحس ذاتية التي
الانواع الحس مطلقا وقسم منه يكون المعلول ليس من العلة والعلة علة المعلول في نوعه بل في
تخصصه ولنا اخذ هذا على ظاهر ما يقتضيه الكرين التقسيم وظاهر ما يوجد من الاشياء على
سبيل التوسع الان يبين حقيقة الحال الواجبة فيه من نظر الى السير المعطى بطريق كل من
من الاجسام فقال الاول كون النفس علة للحركة الاختيارية ومثال الثاني كون هذه النار

علة

علة لتلك النار والفرق بين الامرين معلوم فان هذه النار ليست علة لتلك النار على انها علة نارا
فاذا اعتبر من جهة النوعية كانت هذه العلة للنوعية بالعرض وكان الابن الاب لا من جهة ما
هو اب وذلك ابن من جهة وجود الانسانية انتهى ما اردنا من كلام الشيخ ومنها انه لا يجب بل لا يجوز
ان يكون ساع العلة علة ولا لزم اجتماع المثلين ولا ان يكون ساع المعلول معلولا بل لا يجوز ان تكون
علتيه العلة لهما من جهة واحدة واليه اشار بقوله ولا يجب صدق احدى النسبتين على
المصاحبة واما قال لا يجب مع انه لا يجوز تكافؤ علتين لانه قد يصدق بالعرض والمجاز لا بالذات وعلى
الحقيقة ومنها انه لا يجوز ان يكون شخص من اشخاص النوع الواحد علة حقيقية لشخص واحد اخر
يجب ذاته وهيئته واليه اشار بقوله وليس الشخص من المتضايفات علة ذهنية لشخص اخر
وانما خص هذا الحكم بالمتضايفات لتحقق النوع المشترك الافراد فيها بخلاف المتكافئات لتحقق النوع
ما تراه الى بحسب الظن من كون هذه النار علة لتلك النار مثال ذلك كما جرت الاشارة في كلام
والحق اليه بوجوه الاول ما اشار اليه بقوله والا لم يتناه الاشخاص وتقريره انه لو كان شخص من النار
مثلا علة ذهنية موجودة لشخص اخر منها فانا نتصور ذلك باب يكون النارية التي في النار المعلولة
مقتضية لوجود نارية اخرى هي النارية التي في النار المعلولة وذلك هو معنى العلية الذاتية
الحقيقية فلو كانت تلك النارية مقتضية لوجود هذه النارية ايضا مقتضية لوجود نارية
اخرى اذ هذه النارية فهو الفرض ان النارية لنارية مقتضية لوجود نارية اخرى فيلزم ان يكون
النارية الثالثة ايضا مقتضية لوجود نارية اخرى سابقة وهكذا الى غير النهاية وهذا
في المعلولات وقد دلت الكثير الحكمة المذكورة لابطال التسلسل في المعلولات ايضا كما لا يخفى واما
ما قيل انه انما يلزم ذلك لو كانت هذه النار لنارية علة لتلك النار واما ان كانت علة
لشخصيتها فلا يلزم ذلك فهو الا يذهب وهم اليه اصلا وكيف يذهب الوهم الى تجويز كون شخصية هذه
النار علة لنارية تلك النار لا لنارية كونه ذلك ليس من العلية الحقيقية بل الاعدادية
وليس المقصود نفيها بل هو الرافع الثاني ان هذا الشخص من النار مثلا مستغن في وجوده عن الذاتي

نظر كونه علة له بشخص آخر منها الكل شخص ويعلل ما يخصه هذا الشخص وليس هذا شأن العلة الذاتية
فظهر ان ما يفعله ليس الا ايجاده ولا ايجاد فهذه الذات ليست الا علة مجردة لتلك الحالة وهذا امر قوله
ولا استبعاد عنه بغيره الثالث انه لا يقدم بالذات الشخص من اشخاص النوع الواحد على شخص آخر منها يجب
الهوية النوعية فما ليس بذاته مقدم في ذاته على ما ذاته اخرى على كانت علة بالذات لما كان كذلك وهذا معنى قوله
ولعدم تقدمه الرابع ان افراد النوع الواحد حكاية انما تلحقها ليس بعضها اولى بالعلية من بعض وهذا معنى
قوله ولتكافؤها الخامس ان العلة الذاتية يجب وجودها مع المعلول والثانية نظر كونها علة لذاتها
اخرى قد تنطفي وتنعدم مع بقاء الثانية الثانية وهذا مستحيل لوجوب بقاء احدهما مع عدم صاحبه واعلم ان هذه
وجوه اقناعية وتنبيهات على فساد الوهم المذكور والا فتقدم وجوب الحالة بين العلة الذاتية وحدوثها
ومنها كيفية صدور الافعال الاختيارية عن الانفس الحيوانية وبيان مباديها وهي اربعة التصور والتصديق
والحركة ولهذا اشار بقوله والفعل منا اي صدور فعل اجزئي منها لان الصادر من اجزئي من جزئيا
الكلية يفتقر الى تصور جزئي اي الى تخيل ذلك الفعل الجزئي لان التصور اما يصير جزئيا او الخيال
على تصوره كما زعم هيلوم من توقفهم وجود معلول تصوره الجزئي في دور وانما يفتقر الى تخيله لتخصيص
الكلي ويصير جزئيا فان ضرورة الكلي جزئيا فلا وجوده انما يكون في الخيال والى شوق اي حسي كان او
تابع لتخيله من حيث هو ملائم او لذيذ سواء كان مطابقا للواقع او لا الى طلبه وحبه ويسمى شهوة ان كان
واللذة حسية غير عقلية او من حيث هو مكروه وغير ملائم كالمدفوع ويسمى غضبا ثم الارادة قد
لم يكن مانع ونوبه ولذلك اي ثم ويسمى كلا الامرين عزما ان كان الارادة الجازمة للشوق فان كان الانسان قادرا
ولا يمنع وهذا مناسبة مطلق الارادة للشوق فسطلنا اعتبر فالعزم ولعلها لا تعتقد ان قلت الانسان قد يريد
كما اذا تناول الدواء الشنيع فظهر ان الاربعة غير ضرورية في كل فعل بل في الغالب قلت المنفي هنا الضرورة
مطلقا فان من اعتقاد النفع يبعث وشوق معقول لا محالة وان لم يسم شهوة كما اشرنا اليه ثم الحركة من العضلات
منا العضلات متعلق بالحركة وثم هذه التفاوت ما بين المرتبة حيث كانت احدى ما من التصور والاخرى
فان قيل الحركة فعل مسافة يكون فيها الارادة متعلقة بقطع جميعها انما شيء من تصور الحركة عليها

مشتملة

مشتملة على صدور قطعها الخزان من غير ان يتعلق بقطعها او تتعلق ارادته بالحركة اليها او الحركة منها
تلك الارادة الكلية المتعلقة بقطع تلك المسافة كما بأسرها كافية في صدور تلك الحركات الجزئية المتعلقة
الحدود فظهر ان صدور الافعال الجزئية عن الانفس على تصورات جزئية وارادات كلية فلنا الخزان على
مسافة بتخيلها الا ينبعث منه ارادة كلية متعلقة بقطع جميعها ثم انه يتخيل اجزاء من حدوده وينبعث
من تخيله ذلك ارادة متعلقة بقطع جزء من المسافة واقع بينه وبين ذلك الحد ويحدث قطعه اياه
بتخيل آخر وهكذا فلو انقطع حدوده وصوله الى حد مرسوم من حدوده فتخيله الحد امر جلا انتقلت
ولم يجاوز ذلك الذي وصل اليه وبقي واقفا فكل جزء من اجزاء المسافة يتعلق به تخيل وينبعث ارادة
جزئية حتى تنبعث الحركة على ذلك الجزء ويكون كل سابق من الارادات علة لاحق من الحركات وكل
من الحركة مدة لحركة اخرى وتتصل الارادات في التصور والحركات في المسافة حتى ينتهي الى آخر المسافة فهذه
التخيلات والارادات مستمرة استمرار الحركات وكما ان استمرار الحركات لا يمنع تخصيصها ولا تنفك عن كلية
استمرار التخيلات والارادات هكذا مستمرة لا يمنع جزئيتها ولا تنفك كليتها ولهذا السؤال والجواب
تبرهن الحركة الى الحاد يتبع ارادة بحسبها وجزئيات تلك الحركات تخيلات وارادات جزئية يكون
من هذه التخيلات والارادات الجزئية مدة لسابق من تلك الجزئيات من الحركة المدة صفة
من تلك لكونه مركبة لحصول آخر حركة اخرى فيتصل الارادات في التصور والحركات في المسافة الى آخرها
اي آخر المسافة واعلم ان الحركة يشخص بشخص المسافة والخزان والغرة المتحركة فكل حركة واقعة
معينة صادرة عن خزان بعينه بغرة متحركة بعينها فهي جزئية ويكون في صدورها تصور جزئي متعلق
تعلقها قدر يجب احسب الا تعرف اجزاء فيها او لشتمال كل مسافة بالقوة على اجزاء كل منها حركة لا تخرج
المسافة والحركة عن الجزئية ولا يجعلها كلية ولا ينفصل ولا ينبعث تلك المسافة والحركة الا آخر
فاذا تحركت في مسافة معينة فلو لم تعرض ولم يخطر ببالنا حد من حدودها في اثنائها او ذلك لقلتها
كنت ارادة واحدة في صدور تلك الحركة الواحدة في تلك المسافة عينا فاذا خطر ببالنا حد من حدود المسافة
وانه لا بد ان تصل اليه او لا ثم تجاوزه الى آخر انتهت الى ارادتين الاولى الارادة التي تتعلق كل واحدة منها

من المسافة ويكون المسافة قابلة للتجزي بحد الجزء النهائي فلا يستلزم تصور الجميع تلك الاجزاء الغير المتناهية منفصلة
بل كل ما خطر بالبال من تلك الاجزاء يجب ان يتعلق به تصور وارادة حركة بحسبه الا انه لا بد من خطور بعد
خطور لكون الحركة تدريجية لا بد لها من مبدء وتدريجي كما ستقف عليه من الشيخ لكنه لا يجب ان يكون بالخطور خطور
الاجزاء الفرضية الغير المتناهية وليس معنى التدريج ان يحصل الاجزاء الممكنة الانقراض الى الانعدام السابق هذا
صور غير متناهية بالفعل وذهولنا عن تلك الخطورات احيانا لا يدل على عدمها لان ذلك من قبيل عدم العلم
بالعلم وهو جائز على ان الذهول عن اجزاء المسافة غير مسلم بل الواقع احيانا هو الغفلة عن حدود في مرونة
نهايات تلك الاجزاء وخطورها غير لازم اصلا نعم بسبب الاعتياد والتمرن وملكة التفكر الحركة الاجزاء
قد لا يحتاج الى التوجه التام في ملاحظة اجزاء المسافة فيشتبه ذلك بالذهول فلينظر بعد
عرفت ذلك عرفت انه لا يرد ما اعترض به على هذا الجواب ان الانسان يجد من نفسه في كثير من حركاته
انه يقصد نهايتها ويتوجه الى تلك النهاية مع ذهوله عن الحدود الواقعة فانتهائها اما الغفلة عنها
فلاشتغال النفس بشاغل فلا يكون صدور الفعل الجزئي متوقفا على التصور الجزئي وايضا فالذي
يتوقف عليه صدور الحركة ان كان تخيل كل واحد من الحدود الغير المتناهية بالتزمن في المسافة كان
يقتضي ذلك حصول غير متناهية وان كان تخيل بعضها دون بعض كان ترجيحا بلا مرجح مع ان يقتضي ذلك
جواز الصدور الحركة على كل المسافة كما جاز على بعضها من غير فصل الى شيء من اجزائها وايضا كيف تتعلق
ح التخيلات والارادات ووجه عدم الورود ما ذكرنا فلا يرد الايراد الذي ذهب اليه المحقق الشريف
من ان هذا الايراد والسؤال الاصل والجواب عنه كلها مبتنية على توهم وجود الحركة بمعنى القطع وهو
باطل كما سيأتي بل الموجود في الخارج انما هو الحركة بمعنى التوسط وهو امر واحد شخصي غير منقسم بانقسام
المسافة بل من مبدء المسافة الى منتهاها فيكون فيها تخيل المسافة باسرها اجمالا وارادة مستلزمة
عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود المفروضة فيها وتوجه القصد اليها بخصوصها قصد والحركة
لا يوجد تقتضي التفاوت التفاوت ان كل منها جزئي يحتاج الى تصور وارادة جزئيين هذا الحصول
وذلك لانه لا يتأتى شيء من هذه على ومن الحركة بمعنى القطع في الخارج بل وجودها في نفس الامر

يكفي

يكفي لذلك فان الوجود في نفس الامر لا بد له من مبدء وعلة لا محالة بل الموقوف بالاعتبار في مسألة
بقصد غالبا الضرورة صدور هذا الرسم في الخيال المحرك بالحركة بمعنى القطع فان ذلك الخطر المنبعث
المعلوم الحل واحد والحركة بمعنى التوسط لا يفهم منها الا الخواص وايضا الحركة التوسطية وان
كان امرا واحدا شخصيا لكن يجتمع نسبتها الى اجزاء المسافة ولا يجوز ان يصدر عن الامر الثابت
وهو امر مختلف النسبة صرح به الشيخ في الهيات الشفاء في فصل ان المحرك القريب للسماويات
لا طبيعة ولا عقل بل نفس حيث قال ونقول انه لا يجوز ان يكون مبدء الحركة التقريب قوة عقلية
ولا تخيل الجزئيات البعد كانا قد اشرنا الى حل ما يبنى في هذا المعنى في الفصول
المتقدمة هذا او نقول ان الحركة معنى متجدد السيف وكلامه مختص بسبب وانه لا ثبات له
ولا يجوز ان يكون عن معنى ثابت النسبة وحده فان كان عن معنى ثابت فيجب ان يكون
من بعد بل الاحوال انتهى ولا شك ان تخيل المسافة مجملا امر ثابت فلا يكون في تحريك الحركة
بل لا بد من امر غير ثابت وهو الذي ذكره من الخطوات التدريجية ومنها انه يشترط
في صدق التأثير على الفاعل المقارن للمادة كالصورة الناشئة بالمواد والاعراض
الحالة في الاجسام الوضع اي وضع خاص بينه وبين ما يؤثر فيه لان تأثيره يتوقف
على وجوده ووجوده يحتاج الى الوضع فكذا ما يترتب على وجوده ولذلك كانت النار لا تحرق
اي شيء اتفق بل كانت ملاقية المادة وما لا وضع خاص بالتماس لا يمكن الحصول لا تحرق
كل شيء اتفق بل ما كان مقابلا لجرمها المغير لذلك لا يجوز من لا شك وذلك المعنى الموجب
الوضع في الوجود والتأثير حيث لا يصدر اثر الى موجود اخر بينه وبين قرب خاص ووضع
مخصوص ولا يتوقف على ان يبدع موجود او يؤثر اي موجود كان بخلاف الموجود
فانه لتوقفه قد يبدع موجودا اخر من مادة او موضوع ليقع اثره عليه وان اثر
في موجود اخر كما يتوقف تأثيره فيه على ان يكون ذلك الموجود الاخر غير ذي وضع مثله كما
يتوقف تأثيره في الوضع في غيره على كون ذلك الغير ذا وضع مثله فلا يرد انه كما ان المباين

متاثر عن المجرد بلا وضع بينهما لا يجوز ان يكون مؤثرا في المجرد بلا وضع بينهما واي فرق في ذلك
التاثير والتاثر وذلك لان العزة انما هو القوة والضعف في الوجود والتاثر كما عرفت ولما بالتغير
المناطقة عما يرتسم في قواها المتخيلة والمتوهمة فلا استحالة ايضا في تاثيرها عنها بوجه ما قال الامام
في المباحث المشرقية كل قوة تقتضي امرا وفعلا فلا يخ اما ان يكون تاثيرها مختصا بمحل معين حتى
يكون تاثيرها في غير ذلك المحل مترتبا على تاثيرها في ذلك المحل حتى يكون كلما كان ذلك يكون
تاثيرها في جسم متوسطا على تاثيرها في جسم اخر مثال الاول القوة النارية فانه لو كانت حالة في
جسم معين كان حصول السخونة من تلك القوة اولا في تلك المحل بواسطة في سائر المحال ويكون
كلما كان في تلك المحل اكثر كان وصول السخونة اليه اقدم والقوة متى كانت كذلك عرفنا
ان تعلقها بذلك الجسم المعين اما لاختصاصها في ذاتها الى ذلك الجسم مثل القوة النارية واما
لاختصاصها في فاعليتها الى ذلك الجسم مثل النفوس وعند ذلك نقول لتلك القوة انها تفعل
بمشاركة المادة وبمشاركة الوضع ومعنى ذلك ان الجسم ما لم يكن له قرب ما استحال ان يحدث
الاثر عنها فيه واما القوة التي لا يتوقف تاثيرها وفعلها الا على كون ذلك الفعل ممكن الحدوث
في ذاته ويكون اما متعلقة بجزء من الاجسام فيجب ان لا يكون لتلك القوة تعلق بشيء
من الاجسام لا في ذاتها ولا في فاعليتها بل كانت مبينة عن الاجسام من كل وجه وغير جسمانية بل
مجردة مفارقة ومن هذا التحقيق يظهر ان القوة يمتنع ان يكون تاثيرها في الوجود المجردات لان القرب
والبعد مما لا معنى له ولا امكان مع ان اثبات القوة الجسمانية لا تاثير لها في وجود الهيولى
والصورة المقومة فلا يكون لها وجود شيء من الاجسام ومن هذا يبطل ما يقال من قولهم كما
ان الجسماني لا نسبة له الى المجرد بالقرب والبعد كذلك المجرد لا نسبة له الى الجسماني بالقرب
والبعد فيجب ان لا يتعلق بوجود الاجسام الى المجردات فاما القول ان مؤثرية المجرد يكفي في
تحققها كون الاثر في ذاته ممكنا فمن تحقق ذلك الامكان فاخر لا اثر عنه فلا مؤثرية القوة
الجسمانية فلا يكفي فيها كون الاثر ممكنا فقط بل لا يكون بمحل الاثر قرب من محل القوة

فاما هو كونها مستلزمة بالاجسام يحتاج اليها ازمان الاحتياج اعني الاحتياج في الفعل والتاثير

الجسمانية

الجسمانية وذلك على المجموع انتهى كلامه وهو لا اعتبار عليه واعلم انه انما قال المصنف وشرط في
صدق التاثير على المقارن الوضع مع انه يكفي ان يقول ويشترط في تاثير المقارن الوضع لان
غرضه ليس منصرفا على بيان اشتراط تاثير المقارن بالوضع بل ان يجعل ذلك قانونا يعرف به
تاثير المقارن عن تاثير المجرد فانه كثيرا ما يشتبه حيث يمكن استناد الاثار الى المجرد والمقارن بحسب النظر
كما في الاثار الصادرة عن الانسان لاشتمالها على المبدء المجرد والمبادي المقارنة وكما في الاثار الصادرة
عن الطبائع وغيرها من الممكنات حيث اشتبه على الاشارة فربما استندها جميعا الى الواجب المجرد
ابتداء من غير واسطة حتى تحتاج النار وتبريد الماء على غير ذلك فبذلك القانون يظهر ان
كل تاثير متوسط وضع خاص بين ما هو محل التاثير بحسب الظاهر وبين المتاثر فانما هو من المقارن
لان ذلك المحل لا من المجرد وكل تاثير لا يكون بتوسط الوضع فهو من المجرد لا من المقارن فصدق التاثير
على المقارن اي ان يصدق على المقارن انه المؤثر مشروط بالوضع بمعنى انه لولا توسط الوضع بين محل المقارن الذي يظن كونه مؤثرا وبين محل الاثر لم يصدق
على ذلك المقارن انه مؤثر ذلك الاثر هذا ومنها ان الفاعل والمؤثر اذا كان جسمانيا يجب ان يكون
التاثير متناهيا وفيه اشارة تعريفه والتناهي يعطف على الوضع ويشترط في صدق التاثير
على المقارن التناهي فمن ذلك قانونه آخر في كل مقارن يظن كونه مؤثرا اثر مخصوص فما لم يعلم كون
اثره ذلك متناهيا لم يصدق عليه ولم يحكم بانه مؤثر ذلك الاثر ولو علم كون اثره غير متناه يحكم
بان ذلك المقارن المظنون كونه مؤثرا ذلك الاثر الغير المتناهي بل مؤثر مجرد متعلق بذلك المقارن
وذلك لوجوب كون تاثير المقارن متناهيا كما يستدل عليه ومن اجل عدم التفطن لما ذكرنا
امر الناس بين تحير في هذا العطف فقال المحقق الشريف والظاهر من هذا العطف توقف تاثير
القوة الجسمانية على التناهي لتوقفه على الوضع لكن الظاهر كما هو المفهوم من كلامهم ان
التاثير متوقف على الوضع ومستلزم للتناهي ولعل المراد في المعطوف لا استلزام اللازم بل
قال غيره غير ذلك مما لا جدوى له ثم ان المصنف قال في شرح الاشارات النهاية واللانهاية

من الاعراض الذاتية التي تلحق الكم لذاته ويلحق كل ما اليه او لشيء يتعلق بكميته نسبة تلك الكمية فيها
ما يعرض للكم المتصل وهو تناهي المقدار ولا تناهيه ومنها ما يعرض للكم المنفصل وهو تناهي العدد
ولا تناهيه والمقدار نفسه كما يمكن فرض لا نهاية في الازدياد لا نهاية المقادير اعني تزايد الاتصال
فقد يمكن فرض لا نهاية في الانتقاص من لا نهاية له لا عوده اعني مراتب الاتصال والشيء الذي له
مقدار كالجسم او عدد كالعلل فرض النهاية واللا نهاية فيه ظاهر اما الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار
او عدد كالقوى التي يصدر عنها اعمال متصلة في زمان او اعمال متوالية فيها عدد فيفرض النهاية
واللا نهاية فيه فيكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد ذلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما
مع وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث تشريفه وحدته
او كثرته فالقوى بهذه الاعتبارات يكون ثلثة اصناف الاول القوى يفرض صدور اعمال الواحد منها في
ازمنة مختلفة كرماة يقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة يكون للشيء زمانه
اقل اشد قوة من الشيء زمانها اكثر فيجب من ذلك ان يقع الفعل المتناهي في زمان والثاني
قوى يفرض صدور اعمال منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة يختلف ازمنة حركات سهامهم
في الهواء ولا محالة يكون الشيء زمانها اكثر اقوى من الذي زمانها اقل فيجب من ذلك ان يقع عمل
الفعل المتناهي في زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور اعمال متوالية منها مختلفة بالعدد
كرماة يختلف عدد رميهم ولا محالة يكون الذي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من الذي يصدر عنها عدد
اقل فيجب من ذلك ان يكون العمل غير المتناهية عدد غير متناهية ولا اختلاف الاول بالشدة والثاني
بالمدة والثالث بالعدة انتهى والى هذا اشار هنا بقوله بحسب المدة والعدة والشدة التي اعتبارها
يصدق التناهي وعدمه الخاص اي عدم التناهي ليس شانه ان يكون متناهيا على المؤثر
بالنظر الى اثاره ثم بعد تمهيد ذلك شيع في الاستدلال على وجوب تناهي تاثير القوى الجسمانية
بحسب المدة والعدة واما بحسب الشدة فلم يتعرض لها لظهور بطلانه حيث يستلزم وقوع
الحركة في الآن وذلك اذ كان كل زمان يقع فيه الحركة يمكن التنصيف بالامكان الوهمي

بحيث

بحيث يكون القوة التي يوقع الحركة نصف ذلك الزمان اشد تاثيرا واما التقدم فساده وذلك اذا
كان انتهاء زمان الحركة في القلة الى حيث لا يمكن بالامكان الوهمي تنصيفه وتجزيته ولما كان كل
قوة جسمانية يفرض تحريكها ذلك اما بالقسر او بالطبع لا يخلو ذلك عن ان يكون معطلا لتلك القوة
او لا فان كان معطلا لها فتحريكها له بالطبع والامكان بالقسر اما الاستدلال على وجوب تناهي كل
منهما على حدة فالاستدلال على تناهي القوة القسرية لان القسري يختلف باختلاف القابل
ومع اتحاد المبدء يتفاوت مقابلته وتقريره على ما قرره في شرح الاشارات هو ان الجسم لا يمكن ان يكون
لا متناهي الوجوب تناهي الابعاد فاذا حرك جسم بقوة جسمانية من مبدء سرعة حركته لانها
لها بحسب الاشتداد الزماني او بحسب المدة والقوة فان غير المتناهي لا يخرج الى الفعل ثم فرضنا ان ذلك
الجسم المحرك حرك جسما آخر تتميما لما يحتمله الطبيعة واحسن منه بالمقدار تبلغ القوة حينئذ
ذلك المبدء المفروض فيجب ان يحرك الثاني اكثر من الاول وذلك لان القسر انما تفاوت القابل بحسب
طبيعة القابل من حيث هو قابل ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم اقوى من طبيعة الجسم الاصغر فيقبل
الاعظم على مثل طبيعة الاصغر وعلى ما يزيد عليه ويلزم منه ان يكون مسافة الاعظم اكثر من مسافة
الاصغر فاذن يكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم ولما كان مبدء التحريك واحدا بالفرض
ان يقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الآخر الذي فرض اللا نهاية فيه وكل النقصان ويلزم
انتقاص الاقل فيكون ذلك الجانب ايضا متناهيا وقد فرض غير متناه هف فاذن هذا الفرض محال
لانه يلزم منه انتهاء تاثير القوة الغير المتناهية فرض كون تاثيرها غير متناه فقوله اي مقابل البرهان
الجانب الذي فرض غير متناه ثم قال في الاستدلال على تناهي القوة الطبيعية والطبيعي يختلف
باختلاف القابل لتساوي الصغير والكبير في القبول فاذا تحرك اجزاء الجسم المتناهي
وتقريره بعد ما مر من وجوب تناهي الابعاد يستدعي تمهيد مقدمات الاول الجسم من حيث هو
لما لم يكن مقتضيا التحريك ولا يمنع عنه بل كان ذلك القوة كله فاذن كبيره وصغيره اذا فرضنا
عن تلك القوة كانا متساويين في قبول التحريك والامكان الجسم من حيث هو جسم اصغاء عنه

الثانية ان القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة اذا حركت جسما ولا محالة يكون ذلك الجسم خاليا عن القوة
والا لم يكن الطبيعة طبيعة لذلك الجسم فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول
المقدمة الاولى ان عرض تفاوت فهو بسبب القوة فانها تختلف باختلاف محلها كما يأتي وهي جهة نسبتي ان
التفاوت كما كان في الحركات القسرية بسبب القوابل لا غير فهو في الطبيعة بحسب القوى لا غير المقدمة الثالثة
الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف احوالها المختلفة بالصغر والكبر ويتناسب بتناسبها الكون حالة
فيها تجزية بتجزيها وهذه المقدمات قررها الشيخ في الاشارات وشرحها المص كما ذكرنا ثم نقول مطابقا للاشارات
وشرحها لا يجوز ان يكون في جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم بلا نهاية لكان قوة ذلك الجسم كله
واقوى من قوة بعضه لو انفرد لما عرف في المقدمة الثالثة وليس زيادة جسمه في القدر بقوة منه التوابل
حتى يكون نسبة التحريكين والحركتين واحدة فانه لو كانت المساوقة في الكثير اكثر منها او الصغير من القوة
ايضا في الكثير اقوى منها في الصغير لكانت نسبة التحريكين والحركتين كذلك ليس كما لما مر في المقدمة الاولى
الحركات وحكمها لا تختلفان والحركات مختلفة لما ثبت في المقدمة الثانية من كون التفاوت بسبب
الغير لا بسبب القوابل فلو حرك كل القوة كل الجسم الذي هو محله من سبب من كل منهما حركات غير
نهاية يجب ان يقع التفاوت الواجب بينهما في الجانب الذي فرضناه غير متناه فيلزم تناهي الاقل ويلزم منه
تناهي الاكثر ايضا لكون التفاوت بينهما بقدر متناه ولا يجوز كل منهما حركات غير نهاية بل كانت حركات
البعض متناهية فكذلك ايضا لا يخفى واعلم ان المص اكتفى في الدليل الاول بوقوع التفاوت في الجانب القابل
ولم يشر الى وجوب تناهي الاكثر وفي الدليل الثاني اشار الى ذلك فقال فيلزم التناهي فاقتداء بالشيخ في الاشارات
حيث فصل ووجه المص ذلك في شرحه بان وقوع التفاوت في الجانب ووجوب تناهي حركات الاول
كان خلفا في الجهة السابقة لان القوة الواحدة اقتضت من حيث هي غير متناهية فعلا متناهيا ولم يكن
في الجهة الثانية لان القوة المحركة هي هنا ليست بواحدة بل انما تلزم الجهة من حيث اقتضاء تناهي حركات
الاصغر تناهي حركات الاكبر ايضا لكونها على نسبة جسمها المتناهيين هذا ثم ان المص قال في شرح الاشارات
ان البرهان الاول لم ياخذ انما استعمله الشيخ فان الحاصل منه ان القوة الغير المتناهية لو حركت بالعرض جسمين

مختلفين

مختلفين لوجب ان يكون تحريكهما اياها متفاوتا ويلزم منه كونها متناهية بالقياس الى احدهما بعد ان
فرضت غير متناهية مطلقا هذا خلف فان القوة الغير المتناهية سواء كانت جسمانية او غير جسمانية يمتنع
ان يكون جاذبة لقوابل الاجسام بالقسر والشيخ خصصه بالقوى الجسمانية لان غرضه في هذا الموضع هو نفي
الالهية عن القوى الجسمانية وان البرهان الثاني اخص منه ولا محالة لانه لم يقم الا على امتناع صدور
التحريك الغير المتناهي من قوة حالة في جسم لا مساوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على المتناهية
كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبقة في اجسامها او الجملة القوى المتشابهة الحالة في الاجسام البسيطة
بالطبع الذي تقابل التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك لكونه متناولا للتحريكات الصادرة عن القوى المتناهية
والجسمانية مع ان اجسامها المركبة لا تخلو عن مساوقات يقتضيها طبايع بسائطها وايضا اكثر ملك القوى
لا ينقسم بانقسام محالها لكون تلك المحال اجساما اليه لكن لما كان المقصود هنا بيان استحالة كون القوة
المنطبقة وهي ذاتها مبدأ للتحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على اصول
متصورة هذا ثم ان في هذا المقام اعتراضا مشهورا اورده الامام على الشيخ وهو انه يجوز ان يكون المتناهي
في التحريكين في السرعة والبطء فلا يلزم انقطاع احدهما او اجابة المص عنه بان المراد بالقوة المذكورة هنا
هي التي لا نهاية لها باعتبار المدة او المدة دون الشدة واعترض عليه العلامة الحلي قدس سره في شرحه
على التجريد بان اخذ القوة بحسب الاعتبارين لا ينافي وقوع التفاوت بالاعتبار الثاني وهذا الاعتراض قد
يقرره بالقبول والقوة هذا الاعتراض قال الشارح القديم والجواب الصحيح ان يقال التفاوت بحسب الشدة
والضعف يستدعي التفاوت بحسب المدة والمدة وح يلزم انقطاع احديهما وقال المحقق الشريف وذلك
لانه اذا وقع التفاوت بين الحركتين في الشدة اي السرعة فلما ان يكون زمانهما واحدا او لا فعلى الاول
يقع التفاوت في المدة لان الاسرع يكون حركاته اكثر فيطبق على الثاني فيقع التفاوت في المدة قال
وتوضيحه ان الكلام في قوة غير متناهية في المدة او المدة واللازم منهما تفاوت الحركتين في الجانب
القابل المدة والقوة في المدة والمدة لا يجوز التفاوت في السرعة والبطء فان فرضنا قوة جسمانية غير
متناهية وحركت جسما هذا الزمان اعني زمان حركة الاصغر يجب ان يكون اطول لان مساوقة القوة مع

الحركتين فانه اذا كان مدة حركات الاكبر غير متناهية وجزئت تلك المدة الى اجزاء غير متناهية كان اجزاء
الحركة الواقعة في اجزاء تلك المدة غير متناهية ح كون عدد اجزاء حركة الاصغر يلزم ان يكون اكثر
وهذا كلام جيد ولا يرد عليه ما اورده الشارح الرازي من ان كل مدة فهو امر متصل في حد نفسه لا
له بالفعل فاذا جزء بالفعل يكون تلك الاجزاء متناهية ولما انه قابل لانقسامات غير متناهية
ان قسمته لا تنتهي عند حد لما قاله سيد المدققين من ان ما ذكره انما هو في المدة المتناهية لا في المدة
الغير المتناهية فلوجوب ان يتساوى جميع مقادير تلك الاجزاء مقدار ما ينقسم اليها ولا شك ان جميع
مقادير الاجزاء الغير المتناهية بالعدد غير متناه لان ضم المتناهي الى المتناهي مرات غير متناهي
لا متناهي لكن اقول هذا اعني ما ذكره في التوضيح هو بعينه معنى الكلام المصنف في الجواب لا ترى
ما ذكره في التوضيح بعينه حديث الشدة لنوا بعضا لا دخل له في اطلبية مدة حركة الاصغر فكلام
المصنف ان الكلام انما هو في عدم التناهي بحسب المدة او العدة فاذا فرض ان قوة قسرية حركت
جسما اكبر في مدة غير متناهية مثلا وحركت بهذه القوة الغير المتناهية بحسب المدة جسما اصغر
يجب ان يكون التفاوت بينهما في المدة وفي الجانب المقابل المبدء اعني جانب عدم التناهي وقوع
في الشدة لا دخل له في ذلك لان ليس الكلام فيها فلتيد بوجد الشبهة هو كلام المدقق غفل عن
ذلك ومن هنا يظهر انه فاع ما قيل على اصل الدليل من ان التفاوت بالزيادة والنقصان
يستلزم الانقطاع فان حركة الفلك الثامن انقص عددا من حركت الفلك التاسع مع عدم تناهيها
وذلك لانه ليس هناك امر يدعي وقوع التفاوت في جانب عدم التناهي لكون كل واحدة من
الحركتين صادرة من قوة اخرى يجاز وقوع عدة من احديهما بازاء واحدة من الاخرى بخلاف
فيه فان فيه بعد ذلك الاعتبار اعني اعتبار وقوع عدة بازاء واحد كما لا يمنع وقوع التفاوت
لا محقة في جانب اللاتناهي ولما الاعتراض عليه بانه لا يجوز ان يكون القوى الجسمانية الجزئية
لحركاتها مبدء فلا يكون انحاء المبدئية فاجيب عنه بان فرض المبدء الواحد للحركتين بان
من لحظة واحدة من لوازم الشارة كما في اثبات الخلاء ولا انتفاء في امكانه وان لم يكن الحركة

بدايته

بدايته واجيب ايضا بانا نعلم بالضرورة ان ما كان في قوته قطع مسافة من اولها الى اخرها كان في
قوته عكس ذلك اي قطعها من اخرها الى اولها فالذي في قوة الحركة التي لا ابتداء لها الى حد معين
كان في قوته الحركة من ذلك الحد المعين الى ما لا نهاية له لكن اللازم باطل بالبيان المذكور فبطل الملزوم
ايضا ما انتقض بالحركات الفلكية فانها مع عدم تناهيها عندهم مستندة الى القوى الجسمانية
لها اذ لكانت جزئية او التعقل الكلي فيكان في جزئيات الحركة كما مر فاجيب عنه بان حركات الافلاك
ارادية مستندة الى نفوسها المجردة في ذواتها المتقارنة في افعالها المدركة للجزئيات بواسطة
الالات وكلما في تاثير القوى الحالة في الاجسام ثم ان الامام اورد على الشيخ ان الفاعلين الحوادث
لما استدلوا بوجوب ازدياد كل يوم على تناهيها رد الشيخ عليهم بانه لما لم يكن لها مجموع موجود في
وقت من الاوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحا فضلا عن ان يكون مقتضيا لتناهيها فلما
ان يورد عليه هنا بما رد هو عليهم بعينه بان يقول ليس الحوادث التي تقوى هذه القوة عليها مجموع موجود
في وقت ما فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان ثم قال واعتراض عليه بعض تلامذته هذا
الرد اذا جاب بان المحكوم عليه هنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال
ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل من كونها قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت
في القوة عليها بالزيادة والنقصان ثم قال المستدلون ان يعودوا ويقولوا انتم انما تستدلون على تفاوت
قوة القوة على تحريك الكل والجزء وقوع التفاوت في تلك الافعال مع سبق الاشكال انتهى كلام الامام
ونقل المحقق الشريف عن بعض الفضلاء ان هذا سهو واقع من الامام لان الاستدلال بالعكس فانا
نتعقل القوة القوية على تحريك الكل اضعف منها على تحريك الجزء لان طبيعة المتشابهة تحريك
القوى فكلما كان المساوات اقوى كان القوى على تحريكه اضعف بالجزء وعند التفاوت القوة
المحركة للكل والجزء لزم التفاوت والحركات التي لا تتناهى فقد استدللنا بتفاوت القوة على
تفاوت الافعال دون العكس كما توهمه هذا المسئلة الخامسة في الاشارة الى بعض احوال
العقول والنفوس الفلكية اعلم ان الهيولى الاولى التابعة للصورة التي لها المادة ايضا وان الصورة

فيها المقومة لها بقي لها الصورة فلينتظر المادة مشتركة بين الهيولى والعلة المادية اعني الجزء المادي
وكذا لفظ الصورة مشتركة بين الحال المقوم للهيولى وبين العلة الصورية اعني الجزء الصوري وقد مر وجوابه بان الهيولى
مادة قابلة بالقياس الى الصورة الحالة فيها وعلة مادية بالقياس الى الجسم المركب من الهيولى والصورة وكذا الصورة
صورة بالقياس الى المركب الى هذا اشار بقوله والحال المقوم بالحال اي الحال الذي يحتاج في وجوده وتحصيله
فيها اشارة الى الهيولى الاولى فانها لكونها في حد ذاتها قوة محضة وانها امر بسيط لا
قوة ومستعدة لكل شيء على ما صرح به الشيخ لا يمكن ان يوجد وحدها لان الجسم على انها لا يقبل الوجود بالاستقلال
الا ان يحل فيها الصورة فتصير بها محصلة قابلة للوجود فان قيل احتياج الشيء في وجوده الى الحال فيه يبطل
قولكم لان الشيء ما لم يتشخص وجوده لا يمكن حلول شيء فيه فان وجود الذات في نفسها مستقل على امر آخر
من جملتها اصول شيء آخر فيها لا يقال الاحتياج اليه هو حلول الحال وطبيعته وما يحتاج الحال هو الحال المستعد
محذور لانا نقول الطبيعة لا وجود لها الا بين وجود المتعين فيقول الوجود المتعين لا وجود للطبيعة فلا يصح
احتياج الحال اليها لوجودها قلنا الحال على قسمين قسم يحتاج في وجوده الى محله فلا يمكن احتياج الحال اليه
في الوجود فيفسد ذلك الحال هو الجزء وقسم لا يحتاج الى محله في وجوده بل فيما يلزمه من عوارضه كالصورة
الجسمية فانها متحيزة بذاتها مستغنية في وجودها عن الهيولى وانما يحتاج اليها في قبول ما يلزمها من الاتصال
والانفصال ومثل هذا لا يجوز احتياج الحال اليه في وجوده ولا محذور قابلة له اي الحال اليه
ومادة اي علة مادية للمركب من الحال والحال وبالقياس اليه وقبوله اي قبول الحال الحال
قابليته واستعداده للحال قال فلا ينفك منه بل هو معه دائما كانتقال الشيخ وما استشكل
يمكن هو ما ان يقال ان المادة قد يكون قابلة للشيء وغير قابلة لآخر فتصير قابلة لذلك الآخر بعدم
قبولها للاول ويوجد قبولها للثاني وما يوجد بعد العدم وبعدم بعد الوجود كيف يكون ذاتيا بل يجب
عرضيا استمسكا انه اراد الجواب عنه بقوله وقد يحصل القرب والبعد كاستعدادات يكسبها باختلاف الحال
بعض ما يعدم ويوجد ليس هو اصل القبول والاستعداد بل انما هو مراتب القرب والبعد فان الاستعداد الذاتي
قد يكون بعيدا عن المقبول ثم يصير قريبا منه ثم يصير قريبا منه كاستعداد مادة الغذاء للصورة الانسانية

واستعداد

واستعداد النطفة لها واستعداد الجنين لها وشيء من هذه الاستعدادات ليس ذاتيا للمادة لا لان
بل ما هو ذاتي لها هو القبول ذاتيا للمادة لا لان بل ما هو اصل لها هو اصل الاستعداد الذي نسبته الى الصورة
الغذائية والنطفية والجنينية والانسانية بل الى سائر الصور على السواء والاستعدادات المذكورة امور
اكتسبها المادة الاولى من مقارنة الصورة الحالة فيها دفعة بعد واحدة فاستعداد الغذاء للمادة ثانيا
ليس هو الاستعداد الذي ذاتي للمادة بل هذا الاستعداد قد حصل لها بعد ما كان من الاستعداد الذاتي
بسبب مقارنة الصورة الغذائية وكذا الاستعداد النطفة حاصل للمادة زائد على استعداد الغذاء
على الصورة النطفية وهكذا فالذي يزيل ويحصل هو شيء من هذه الاستعدادات المكتسبة للمادة
باعتبار ما يحصل منها من الصور ولا يزيل عن الاصل الاستعداد والقبول الذي هو ذاتي المادة فلا اشكال
وهذا الحال المقوم لمحله صورة اي علة صورية للمركب بالقياس اليه وجزء فاعل لمحله
اي صورة بالمعنى المقابل للمادة بمعنى الهيولى بالقياس الى محله الذي هو الهيولى وانما عرفت الصورة
بهذه العبارة لما تقرر في موضعه ان الصورة انما هي شريكة لعلة الهيولى وليست بعلة مستقلة
لها واعلم انه ليس المراد ان العلة المادية منحصرة في الهيولى والعلة الصورية المقومة للهيولى
كما توهمه ظاهر العبارة وذلك لما سبق من ان الموضوع كالمادة فيكون الموضوع ايضا كالصورة كما صرح به
هناك وهو اي هذا الحال المقوم لمحله المسمى بالصورة بالمعنى المقابل للمادة واحد اي لا يكون
للهيولى صورتان مقومتان في مرتبة واحدة لان كلا منهما ان استقل في تقويمها استغنى عن الآخر
ولا فالمجموع مقوم واحد وصورة واحدة وان اقتضيا في مرتبة واحدة لان الصورة ايضا مقومة للهيولى
لكن بعد الصورة الجسمية اما هو او اعلم ان هذه الامور المتفرعة على ثبوت الهيولى ذكرها المصنف على
سبيل الحكاية بمعنى انه على تقدير ثبوتها فهكذا القائلين بها يكون الحال هكذا اظهارا لما في ربين
ما سبق من تنبيه المصنف في هذا الكتاب المسئلة السادسة في احوال العلة الفاعلية قال
الشيخ في طبيعيات الشفاء واما الفاعلية فهي المعنى الذي لاجله يحصل الصورة في المادة وهو الجزء الحقيقي
او الجزء المظنون فان كل تحريك بصورة ما فاعل لا بالعرض بل بالذات فانه يوجد ما هو بالقياس

البدن فربما كان بالحقيقة وربما كان بالظن فانه ربما يكون كذلك او يظن ذلك ظنا وقد قال الالهيون ان الشيء
الذي لاجله يحصل وجود شيء ما يسمى غاية وقال ايضا والغاية هي ما لاجله يكون الشيء وقد يكون وقد
فيما سلف وقد يكون الغاية في بعض الاشياء في نفس الفاعل كالفرح بالتنزه وقد يكون الغاية في بعض الاشياء
في شيء غير الفاعل وذلك تارة بالوضع مثل غايات الحركات التي يجدد عن مرائي او طبيعة وتارة في شيء
كمن يفعل شيئا ليرضي به فلانا فيكون رضا فلان غاية خارجة عن الفاعل والفاعل وذلك الغرض
ايضا غاية اخرى ومن الغايات التشبيه بشيء والتشبه به من حيث هو مشتق اليه غاية والتشبه نفسه
ايضا غاية التي يظهر من تضاعيف ما نقل ان الغاية يجب ان يكون مما يتأدى اليه فعل الفاعل فيكون
على فعل الفاعل وتأخر عنه ومع ذلك فكونها علة له وتستند عليه يحتاج الى بيان وهو ان معنى كون
غاية الشيء علة له وهو ان ذلك الشيء يفتقر في وجوده العيني الى وجوده العقلي بواسطة ان يحتاج
الى علة فاعلية لا محالة وهو في كونها علة يحتاج الى صورة الغاية مرجوة ان الفاعل ما لم يتصور غاية ما
يفعل ومن وجه هذا قال ان الغاية بجهتيها اي بصورتيها الذهنية علة الفاعلية وبالنسبة اي
الخارجية معلولة للفاعل وبعبارة اخرى ان الغاية بالوجود الذهني علة وبالوجود العيني معلول وهذا
قيل معنى قولهم اول الفكر آخر العمل قال الشيخ في الطبيعيات الفاعل من جهة سبب للغاية وكيف لا يكون
كذلك والفاعل هو الذي يجعل الغاية موجودة والغاية من جهة هي سبب للفاعل وكيف لا يكون كذلك
يفعل الفاعل لاجلها او لا لمكان يفعل فالغاية يحرك الفاعل الى ان يكون فاعلا ثم قال والفاعل ليس
علة لصيرورة الغاية غاية ولا لمهية الغاية في نفسها ولكن علة لوجود مهية الغاية في الاعيان وفرق
بين المهية والوجود كما علمته والغاية علة لكون الفاعل فاعلا اي علة لان يكون فاعلا ولعل الفاعل
علة للغاية في كونها علة والى هذا اشار الحكماء بقولهم والغاية علة بجهتيها العلة الفاعلية
معلولة في وجودها العيني للمعلول وانما قال المعلول لان وجود الغاية مترتب على وجود المعلول
فهو معلول للفاعل بالواسطة كما ان الفاعل بالواسطة فان قلت غاية الحركة قد يكون نهاية لها
وقد لا يكون كذا ذكره الشيخ على ما سيأتي وترتيب ليس كما ينبغي معلولة للفاعل بحسب الوجود العيني قلت

لنا

لنا الشيخ مثلا ولو لم يكن معلولا لكن الحركة كانت نهاية لكنه مترتب على انها بنفسها معلول الحركة بالعرض
لا بالذات فلا يرد ما قيل انهم يقولون ان الغاية في افعال الله تعالى انما هي ذاته تعالى مع انها
لا يترتب لا على وجود المعلول اجيب بانهم اتفقوا على ان الغاية معلولة من فعل الله تعالى مطلقا من الافعال
الذي يفعل الغاية يكون بعزائم من وجهين الاول من حيث انه يقصد به وجود تلك الغاية فلا بد
ان يكون وجودها اولى به والثاني من حيث انه يتم جهة تلك الغاية فاعليته فيكون هو ناقصا في فاعليته
ولما كان الله تعالى تاما بذاته لا يتطرق اليه النقصان اصلا فاذن لا غاية بفعله بل هو فاعل بذاته هذا
ما ذكروه ومن ذلك يظهر ان قولهم انه لا غاية لفعله بل هو فاعل بذاته هذا اولى انه غاية الغايات
على اضطراب العبارات معناه في الحقيقة نفي الغاية عن فعله ولا اشارة الى ان ذاته سبب لغاية فاعليته كما
ان الغاية سبب لغاية فاعلية الفاعل الذي يفعل لغاية فذاته بمنزلة الغاية فلذلك اطلق عليها الغاية
غاية حقيقية كذا ذكره المحقق الشريف ولا يبعد ان يحمل على الاشارة الى ذلك قولهم هي ثابتة لكل فاعل
اي لكل فاعل يفعل بالقصد اي بالاختيار الزائد على الذات كما هو مصطلح الحكماء فان قلت اليس افعال
الله تعالى عند الاشاعرة معللة بالاغراض قلت نعم لكنهم يفرقون بين الغرض والغاية فلا يجعلون الغرض
علة الفاعلية تعالى فيسمون بالغرض الحكم والمصالح التي تشتمل عليها الافعال مما يجده العقلاء الحكم
ويصير به الفعل حسنا او قبيحا فهم في ذلك يوافقون الحكماء لفظا الغرض عليها ما يجعلون لفظ الغرض
والغاية متوارفين مجملا والاشاعرة فانهم يوافقون الحكماء في هذه المسئلة بحسب اللفظ كما سيأتي تحقيق
ذلك في الالهيات ان شاء الله العزيز واعلم ان الحكماء انحصروا الحركة بحريك وفعل سواء كان ارادياً او
طبيعيا غاية والمحصل هذا الحكم بالارادات وبالجملة فان هذا في المقام شكوكا صعبة منها انه
قد قيل انه لا يجب ان يكون لكل فعل غاية فان من الافعال ما هو عبث وليس له غاية البتة وليس
له هو حرام وظنه ضرار الشيخ في دفع هذه الشبهة قال في الالهيات الشفا بهذه العبارة واما
امر العبث فيجب ان يعرف ان كل حركة ارادية فلها سبب قريب وسبب بعيد فالسبب القريب هو الغرض

التي في عضلة العضو المبدأ الذي يليه هو الجزء من القوة الشوقية ولا بعد من ذلك هو التخيل والتفكر فإذا
اوقع في التخيل او التفكر النطق صور ما تحركت القوة الشوقية الى الاجزاء ضد منها القوة المحركة التي في الاعضاء
كانت الصورة المرتسمة في التخيل او التفكر هي نفس الغاية التي ينتهي اليها الحركة وربما كانت شيئا غيرها الا انه
لا يتوصل اليه الا بالحركة الى ما ينتهي اليه الحركة او يتقدم عليه الحركة مثال الاول ان الانسان ربما تصور
في موضع ما وتخيل في نفسه صورة موضع اخر فاشتاق الى الانتقال فيه فيتخيل نفسه وانتهت حركته اليه فكانت
مشوقة نفس ما انتهى اليه تجريبا القوة المحركة للعضلة ومثال الثاني ان الانسان قد يتخيل في نفسه
صورة فقد ابله الصديق له فيشتاقه الى الاكان الذي تقدر حضار فقد فيه فينتهي حركته الى ذلك
ولا يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس مشوقة الاول الذي نزع اليه بل معنى اخر لكن المشوق فيه
ان يحصل بعده وهو بقاء الصديق فقد عرفت هذين القسمين ويتبين لك من ذلك بادنى تامل ان الغاية
التي ينتهي اليها الحركة في كل حال من حيث هي غاية حركة هي غاية حقيقية اولى للقوة العاملة للحركة التي
في الاعضاء وليس للقوة المحركة في الاعضاء غاية غيرها فليس يجب دائما ان يكون ذلك الامر غاية للقوة الشوقية
تخيلية كانت او فكرية ولا ايضا يجب دائما ان يكون بل ربما كان وربما لم يكن قد تبين لك مما
اما الاول فهي ان كانت الغاية فيهما واحدة واما الثاني فكانت مختلفة والقوة المحركة التي في الاعضاء
حركة لا محالة والقوة الشوقية ايضا بعد اولى لتلك الحركة فانها لا يكون ان يكون حركة نفسانية لا
شوق البتة لان الشيء الذي لا ينبعث اليه ابتداء نفسانيا يكون شوق نفسانيا لا محالة فرجعت بعد ما لم يكن
فاذن كل حركة نفسانية فيكون مبدأه الاقرب قوة محركة في عضلة الاعضاء ومبدؤها الذي يليه شوق
كما علم في علم النفس اما تخيل او فكر لا محالة فيكون المبدأ الابعد تخيلا او فكرا اما ذهنا اما بدأ الحركة النفسانية
منها واجبة باعيانها ضرورية ومنها غير واجبة باعيانها ضرورية والواجب ضرورية هي القوة المحركة في
الاعضاء والقوة الشوقية وغير الواجبة هي التخيل والفكر فانه ليس يجب لا محالة ان يكون تخيل ولا فكر او
فكر ولا تخيل فكل مبدء غاية لا محالة والمبدء الذي لا بد منه في الحركة الارادية له غاية لا بد منها
والمبدء الاول الذي منه مبدء قد يوجد الحركة حالة عدم غايته وان اتفق ان يطابق الجزء الاقرب وهو

القوة

القوة المحركة والمبدأ الاول اللذان بعده اعني الشوقية مع التخيل والشوقية مع الفكرية كانت نهاية الحركة
هي الغاية المبادي كلها فاذا كان ذلك غير بحث لا محالة وان اتفق ان يختلف اعني ان لا يكون هي الغاية
الذاتية للقوة المحركة غاية ذاتية للقوة الشوقية واجب ضرورة ان يكون للقوة الشوقية غاية اخرى
بعد الغاية التي في القوة المحركة التي للعضو وذلك لانا قد وضعنا ان الحركة الارادية لا يكون الا بشوق
وكل ما هو شوق فهو شوق شيء ما وان لم يكن لمنتهى الحركة كان لشيء اخر غيره بحالة وان كان ذلك الشيء يراد
لاجله الحركة فيجب ان يكون بعد انتهاء الحركة فكل غاية ينتهي اليها الحركة او يحصل بعد نهاية الحركة
ويكون الشوق التخيلي او الفكري مغايرا لما عليه فيجب انه لغاية ارادية وليست بعدة اليه وكل غاية
ينتهي اليها الحركة ويكون هي بعينها الغاية للمشوقة والتخيلية ولا يكون للمشوقة بحسب الفكر
التي يسمى البحث وكل غاية ليست هي نهاية الحركة ومبدؤها شوق تخيلي غير فكري فلا يخلو اما ان يكون التخيل
وحده هو مبدء الحركة الشوقية او التخيل مع طبيعة او مع استدلال النفس او حركة الغرض او التخيل مع خلق
او حركة نفسانية داعية الى ذلك الفعل بلا روية فاذا كان التخيل وحده هو مبدء للشوق فيسمى ذلك
الفعل جزافا وان سمي صبيا وان كان التخيل مع خلق وملكة نفسانية يسمى ذلك الفعل عادة وان كان الخلق
انما يتمرن باستعمال الافعال مما يكون بعد الخلق يكون عادة لا محالة وان كانت الغاية التي للقوة المحركة
موجودة ولم يوجد الغاية الاخرى التي بعدها وغيرها الشوق وهي غاية الشوق فيسمى ذلك الفعل
بالقياس الى القوة المشوقة دون القوة المحركة وبالقياس الى الغاية دون الغاية الثانية وان
هذه المقدمات فقول القائل ان العبث فعل من غير غاية البتة هو قول كاذب وقول القائل ايضا
ان العبث فعل من غير غاية البتة هو جزاف مظنونة خراهو قول كاذب اما الاول فان الفعل انما يكون
بلا غاية اذا لم يكن له غاية بالقياس الى ما هو مبدء حركته لا بالقياس الى ما ليس له مبدء حركة
اي لحيث اتفق ولمثل هذا السائل من اللعب باللحية فمبدء حركته الغريب هو القوة التي في العضلة
والذي قبله هو شوق تخيلي بلا فكر وليس مبدء فكر البتة فليست فيه غاية فكرية وقد حصلت فيه
الغاية التي للشوق التخيلي والقوة المحركة فيجب هذا الفعل بحسب مبدء الحركة منه الى غاية وانه كما

الغاية بحيث ليس وجوده الحرز ولا يجب ان نظر ان هذا يصدر لا عن شوق تخيلي البتة فان كان الفعل نفسه ان كان بعد
ما لم يكن فهناك شوق ما لا محالة مطلب نفسه وذلك مع تخيل ما الا ان ذلك التخيل ربما كان غير ثابت بل سريع الانتقال
او كان ثابتا ولكن لم يشعر فيه نظر كما سيتخيل شيئا ثم يشعر مع ذلك ويحكم انه قد تخيل ذلك لان التخيل غير الشوق
قد تخيل هذا فقد لو كان كل تخيل تجيبه مشوبا بالتخيل انه هو لا غير النهاية واما الثاني فقد لا يشتاق هذا
الشوق علة لا محالة اما ان يحدث على هيئة طارئة انتقالية الهيئة فترى واما ان يحدث من القوة المحركة والجهة
على ان يتجدد فيها اعتبار تخريك الحاصل والعادة لذيذة ولا اشتاق على المحلول لذيذ يحدث الحرص على الفعل الحميد
اعني بحسب القوة الحيوانية والتخييلية واللذة هي الحركة الحسية والتخييلية والحيوان بالحقيقة وهي المطلوبة
بحسب الحرص الانساني فاذا كان البدء تخيلا حيوانيا فيكون غير الحجة غير تخييلا حيوانيا فليس يوجد هذا الفعل
خاليا عن الحرص بحسب ما ايكون غير حقيقيا اي بحسب الفعل ثم وراء هذا على التخصيص هيئة من الحركات حرية
لا تضبط هذا كلام الشفاء والهذا اشار بقوله واما القوة الحيوانية المحركة فغايتها الوصول الى المنتهى سواء
قيد بالحيوانية لان القوة المحركة الفلكية ليس غايتها الوصول الى المنتهى بل غايتها الدوام على الحركة وهذا
مراد الشيخ فيما مر من قوله او يدوم عليه الحركة وهو اي الوصول الى المنتهى قد يكون غاية للقوة الشوقية
ايضا كما مر في المثال الاول وقد لا يكون الوصول الى المنتهى غاية للشوقية بل يكون لها امر اخر متى
على الوصول الى المنتهى كما مر في المثال الثاني فان ايجاد الغاية التي هي الشوقية مع الوصول الى المنتهى
فالحركة باطلة بالقياس الى القوة الشوقية حيث لم يترتب عليها ما هو غاية لها بالقياس اليها او كما اي
حصلت فهو اي تلك الحركة والتذكر باعتبار الخزانة ما ضيق ان كان مبدء التذكر هو التذكر او مادة
ان كان هو التخيل مع خلق وملكة نفسانية كالتعب بالتهيئة او قصد مزدوج ان كان هو التخيل مع
طبيعة كالتنفس او مع مزاج كحركة الربو في او حيث وجزاف ان كان المبدء هو التخيل وحده من غير انضمام
شيء اخر اليه فعلى هذا التعبير والجزاف مترادفان وهذا الذي مر في كلام الشيخ فان البحث في كلام الشيخ كان هو
الفعل الذي يكون نهاية الحركة فيه غاية للشوق التخيلي دون الفكري والجزاف ما يكون امرا اخر غير نهاية
الحركة كما يرد صريح بان ذلك الفعل سمي جزافا وليس بمعنى ان الفعل القوي تعطل لذلك داخلة فان في كلام الشيخ

انه

انه ليس الى الشيخ ولا الى غيرهم قال وبعض ما ذكرنا مخالف لما في الشفاء لكن الصحيح هذا قال المحشي الشريف
بهذه العبارة واعلم ان المذكور في المباحث الشرقية والملخص هو اقرب لما في المتن ومن ثمة قيل ان الماتن
اصطلح على ما ذكره فلا نزاع معه اذ لكل احد ان يصطلح على ما يشاء وان اراد نقل اصطلاح اخر بين فالامام
بدمنه فاوجد حرمته لصحة قوله دون غيره وقد ذكر في شرح الملخص ايضا بكلام الشارح وهو الحرز
لا بيت اكثر الامام سعيه وهذا الكتاب ايضا عينا انتهى كلام الشريف وهو حوض شعب ومنها ما اورده على
اثبات الغايات للطبيعيات اما بيان اثباتها فهو انا نشاهد في الامور الطبيعية من قواها وطبائعها تحركات
دائمة منادية الى امور مترتبة عليها ترتب الغاية على ذي الغاية بحيث يحكم العقل بكونها اجزاء ما بها تلك
التحركات انما كانت لاجل تلك الامور المتادية هي اليها ولا نعني بالغاية الا ما لاجله الشيء كما مر وهذا
تادي تلك التحركات الى تلك الامور تادي ذي الغاية الى الغاية ظاهر جدا لمن تامل فيها حق التامل الاترى
انه لا ينبت من حبة البر الا البر ومن حبة الشعير الا الشعير ولا يلد من نطفة الانسان غير الانسان ومن نطفة
الحمار غير الحمار ذلك على سبيل اللزوم والدوام بحيث لا يختلف الا نادرا وليس ذلك الا لقوة موجودة في حبة
البر خلاقة موجودة تحركها انما تحرك حصول البر فيترتب عليها ذلك بحيث لا عائق عنه هذا هو برهان اثبات الغاية
للطبيعة على سبيل الاجمال وسيظهر لك في تضاعيف ما نورده ودفع الشكوك ما يدل على وجه التفصيل واما
تقرير الشك الوجه عليه فهو انه لا يمكن ان يكون لتحركات الطبيعية غاية لوجوه الاول ان الغاية
يكون بوجودها الذهني علة لفاعلية الفاعل كما مر والطبيعة لا شعور لها ليكون للغاية وجود ذهني
ولا قدرة لها ليمكنها ارتياء غاية واختيارها والجواب عنه ان محل الغايات في الحركات الطبيعية وجودها
الذهني انما هو عند سيد ما جل واعلى من الطبيعة وان كانت هي مباشرة التحريك لكونها مسخرة لمبدأ اخر هو
فوقها وصورة الغاية انما يجب كونها عند الفاعل الباشر اذا لم تكن مسخرة لغيره واما اذا كان المبدأ الحقيقي هو
غيره على سبيل تسخيره اياه فيكفي كون الصورة عند المسخر اياه فانه قد يجد بحيث يؤدي تحريكه الى غاية على
كون الصورة الغاية عند الطبيعي لا يجب ان يكون على سبيل الشعور والنفسانية بل يكون على سبيل الا
الجبر وقد ذهب الى ان للطبيعة شعورا فاعليا طبيعيا تسخير الى كالانها وغاياتها وهو الذي يقتضي

حركتها اليها وان لم يكن لها شعور بذلك الشيخ في طبيعيات الشفا والى هذا اشار في
الشفا بقوله ويشبه ان يكون الامور الطبيعية صورها عند العلل المتقدمة للطبيعة نوع وقد
عاوض الرأي المشهور بتوسيع انتهى واما الروية فقال الشيخ في طبيعيات الشفا وجواب ذلك ان الروية ليست
تجعل الفعل قابلا لتسميته الفعل الذي يختار من بين سائر افعال جائز اختيارها الكل واحد غاية
محصنة فالروية لا تجعل تخصيص الفعل لا يجعله ذا غاية ولو كانت النفس مسلمة عن النوازع
والمعارضات المتنوعة لكان يصدر عنها امثال ما على نهج واحد من غير روية ولن شئت ان تستطرف
هذا الباب فتأمل حال الصناعة فان الصناعة لا تشك في انها الغاية وان صارت ملكة لم يحتج
الى الروية وصارت بحيث اذا حضرت الروية تعذرت وتبدل لها هرب فيها عن التضاد فيما يزيد
يكتب او يعزف به الموت فانه اذا اعتاد في اختيار حرف حرف او نغمة نغمة واراد ان يضف على
بيت شعر او نغمة لم يستمر على نهج واحد فيما يفعله عادة في كل واحد واحد مما يستمر فيه وان كان ابتداء
ذلك الفعل وقصده انما وقع بالروية ولما انبنى على ذلك الاول والاثر انما بروى فيه وكذلك
حال انضمام الزائد بالبعض وبادرة اليد الرعاش العضو المستحل من غير فكر ولا روية ولا
تصور ما يفعله في الحيا الواضح من هذه القوة النفسانية اذا حركت عضو الظاهر تحريك
فليس تحريكه بالذات وبلا واسطة بل انما تحرك بالحقيقة العضلة والوتر فيتبعه تحريك ذلك العضو
والنفس لا تشعر بتحريكها العضلة حتى ان ذلك الفعل اختياري ولو انتهى فقد بقي فيه جزء ليس
تعلق الثاني ان التحريكات الطبيعية لا ينتهي الى حد تقف عنده كالى الكون والفساد فانه لا غاية لها
يقف ان عندها الا بعد كالشيء كانت الى ما لا يتناهى والغاية يجب ان تقف عندها التحريك العلة
وقد اجاب الشيخ عنه في الهيات الشفا بالفرق بين الغاية بالذات وبين الضروري الذي هو احد
الغايات بالعرض قال الفرق بينهما ان الغاية بالذات هي الغاية لذاتها والضروري احد ثلثة امور
اما الا بد من وجوده حتى يوجد الغاية على انه علة للغاية بوجه مثلا صلابة الحديد حتى يصلح
به والا لم يكن بد من جسم واما الا بد من وجوده حتى يوجد الغاية لا على انه علة للغاية بل على انه

للعلة مثل انه لا بد من جسم او كم حتى يتم التشخص به واما لا يمكن بدون جسم او كم لا ذو كمية لكن لا على انه كان
كان الكم والذي لا بد منه واما امر لا بد من وجوده لان ما للعلة الغائية بنفسها مثل ان العلة الغائية
وان التزويج مثلا التوليد يتبعه حيث الولد ويلزمه لا ان التزويج كان لاجله فهذه كلها غايات بالعرض
الضروري لا الغرض لا تتوافق ثم قال يقول ان اشخاص الكليات الغير المتناهية فليست بذاتها
والطبيعة ولكن الغاية الذاتية هي مثلا ان يوجد جوهر الذي هو الانسان او الفرس او النخلة
يكون هذا الوجود وجودا ثابتا وكان هذا متمسا في الشخص الواحد المشار اليه لا كما ان
ضرورة الفساد اعني الكليات من الهيولى الجسمانية وما التشخص في الشخص استغنى بالنوع فالغرض
ان هو ايجاد الطبيعة الانسانية مثلا او غيرها وشخص منتشر في جميع وهو العلة الثانية
الطبيعة الكلية وهو واحد لكن هذا الواحد لا بد في حصوله باتيان ان يكون اشخاص موجودة
بالنهاية فيكون لا يتناهى الاشخاص والمدد موضع على معنى الضروري من التسلسل الحاصل لا غرض
لكن ان يبقى الانسان دائما كما يبقى النوع والغرض الحقيقي التوالد والتناسل على انه وان كان
لا يتناهى الاشخاص كان لا تناهي الاشخاص معنى يرجع الى كل شخص منها ايضا هي بلا نهاية في شخص بعد
الا انه بعد لا تناهي حاذى الغاية بالحقيقة جهة وجوده وهو وجود شخص منتشر اولا تناهي
الشخص الذي يوجد في الشخص الواحد الذي هو بعينه غاية الطبيعة الكلية بل الطبيعة
فاذن هي غاية الطبيعة الجزئية فليس غرضها بعينها غرضا غاية للطبيعة الجزئية التي هي
غايتها اعني بالطبيعة الجزئية القوة الخاصة التي بها الشخص الواحد اعني بالطبيعة الكلية
الطبيعة وغرضها الساريات كثير واحد والمدبرة الكلية هي الكون انتهى كلام الشيخ الثالث
الطبيعة بفعل لاجل شيء لما كانت التي بها حدث الزيد والولد في الطبيعة التي فاذن هذه الاحوال
ليست بقصد ولكن اذا بلغ الاسباب على ترتيب اسبابها الى الدوام والاكثر في غاية تقتضي ان يكون
اليه غاية لتلك الاسباب كان كل ما تادى اليه الطبيعة على الدوام والاكثر في غاية كان يجمع
وغير ذلك كالهرم والذبول والفساد مما يتادى الطبيعة اليها غايات للطبيعة وفيه اشكال وقد

النبوة عن ذلك في طبيعيات الشفا بقوله واما حركات التشويهات وما جرى مجريها فان بعضها هو
عن الجري الطبيعي وبعضها زيادة وما كان نقصا وتشويها فهو عدم فعل او مان المادة ونحن لم نبين ان الطبيعة
يمكنها الجري لكل مادة الى الغاية ولا ضمنا انه لا عدم لفعالها غايات بل انما ضمنا اولا ان افعالها في المواد
الطبيعية التي لها هي لغايات وهذا لا يلزم ذلك فالوت والذبول هي انتقاص الطبيعة البدنية عن الورم
صورتها وضعفها ايها عليها بانحلال بعد ما يحصل لا ونظام الذبول ليس ايضا غير مؤد الى غاية البدن فان
الذبول سببه الجزء الطبيعية الموكلة بالبدن عند الشيب هي الحرارة وسببها الطبيعة ولكن بالعرض ولكن
غاية الحرارة غايتها تحليل الرطوبة واحالتها فتشرق المادة اليه على انتظام وذلك غاية الطبيعة
البدن غايتها حفظ البدن ما امكن بامداد بعد امداد لكن لكل مدد مانع فان الاستمداد منه اخيرا تنقص
الاستمداد منه بدء السلل تذكر في العلوم الجزئية فيكون ذلك الامداد بالعرض سببا لنظام الذبول وان
الذبول من حيث هو ونظام ومتوجه الى غاية فهو فعل الطبيعة البدن ونحن لم نقول كل ما ان الاموت
يجب ان يكون غاية للطبيعة التي فيها بل قلنا ان كل طبيعة تفعل فعلها انما تفعله لغاية فهذا فعل
غيرها فقد لا يكون لغاية لها والوت والتحليل والذبول وكل ذلك وان لم يكن غاية نافعة بالقياس الى بدن
زيد فهو غاية واجبة في نظام الكل وقد اوما الى ذلك فيما سلف وعلى هذا يجاء النفس يشتهي على غاية
في الموت واجبة وغايات في تناسب الضعف واجبة واما الزيادة فهي ايضا كائنة لغاية تعاونه المادة
اذ انفعلت حركة الطبيعة فعلها الى الصورة التي يستحقها بالاستعداد الذي فيها والاستعمال فيكون فعل
الطبيعة فيها لغاية وان كان المستند الى تلك الغاية اتفاق سبب غير طبيعي اقتضى الرابع انه لو كانت
تفعل لاجل شيء فالشيء الذاتية وذلك الشيء نفسه وانه ليفعل في الطبيعة على ما هو طبيعي الحالة
النهاية وجواب عنه الشيخ بانه لو اراد كان الحركة غاية وللفعل غاية وجب ان يكون لكل غاية غاية
فتقف السلسلة عن ذلك وان الذاتي في الحقيقة يكون مقصودا لذاتها وسببا لا يكون مقصودا لها وليس المقصود
شيء اخر فيرى ان يسأل عنه بالم المنتقل الجواب بالغاية واما ان تصور انها فانه لا يلتفت الى الحال
لم قصد ولهذا لا يقال لم الطبيعة التي وجب الجزء هو بحسب الوجود ولم تقرب من الرأس ولو كانت

ولا حالة تنتفي الغاية لانها موجودة اولا لانها غاية لكان وجب ان يكون لكل غاية غاية لكنها تنتفي
ذلك من حيث هناك زوال وتجدد صادر عن سبب طبيعي او ارادي الخامس الكلام ان ما يفعل
مقتبا على الطبيعة وتادي الطبيعة اليه ويكون للطبيعة فعل وتاد اليه بل انما هو من حركة المادة
وان قوة من التوهم على ما الى انما جعلوا حصول المادة بالاتفاق عنصرها بالعرض ولا الغاية
فالوان الشبابيم تنتهي لتبطل ولا امر اخر جعلت مرجحة ليصلح بل انقول ان حصلت هناك مادة
الاهذه الصورة نافعة في المصالح البناء وكذا الحكم في سائر الامور الطبيعية التي انتقدت ان تحدث على وجه
تعين المصلحة فلا يبعد الاتفاق والمرجوة الثانية بل نظن انها انما يصدر عن فاعل يفعل لاجل شيء
كل ما كان الامداد انما يحتاج لذهب هذا الطبع الذي نعلم شيئا انه كان لضرورة المادة لان الغضب اذا انحرفت
فحلل البخار الى الجو البارد فصار باردا فيتخلل ضرورة فانتفاء تجمع في مصالح بعلى ان الانتظام ضرورة
والطبيعة تلك المصالح ولم يلتفت الى فسادها البارد واجاب عنه الشيخ في الطبيعيات الشفا بقوله
والذي يجب الان ان نقوله في هذا الباب ونعتمده هو انه لا كثير بالفتة الامور الاتفاق فيكون
الامور الطبيعية وذلك بالقياس الى افرادها فانه ليس حصول هذه الحرة منه هذا الجزء من الارض
حصول هذه الحبة وهذه البقعة من الارض ولا حصول هذه النطفة في هذا الرحم افرادا كالامر
تارة الشاخ انه ويجري مجراه اتفاق وانحصر النظر في مثل تكون السنبلة عن البر باستعداد المادة من
والخبر عن النطفة باستعداد المادة من الرحم بعد ذلك بالاتفاق فيجده ليس بالاتفاق بل الامر الطبيعي
وبتسمية قوة وكذلك التساعد ايضا على قولهم ان المادة التي تنتابها الانتقال الاهذه الصورة لكنا نعلم انما
لم يحصل لهذه المادة هذه الصورة لانها لا تنتقل الاهذه الصورة فانه ليس السبب انما وسبب فيه
الجزء وهذا الكتب لان الجزء تقول الكتب اعني بلصاق ضمة صانع لم يصح الا ان يكون سبب مؤديا
بفعله هذه النسبة قبلها اما هذه النسبة والتامل الصادق يظهر صدق ما قلناه وهو ان الصنعة
الواحدة اذا استطاعها حاجة برانبت سنبلة بوصفة شعير انبت سنبلة شعير بتجمل ان يقال
الاجزاء الاجنبية والمائية تجري بذاتها وبنية في جواهر البذر وتربيته فانه سيظهر ان يجري كما عن

ليس بل انها والمركبات التي لذاتها فعلية فيجب ان يكون تحركها انما هو لجذب قوى متمكنة في الجسمانيات
جاذبة باذن الله تعالى لها لا يخلو اما ان يكون تلك النفعة اجزاء فعلية لتكون البر والعرى صالحة لتكون
الشعير او يكون الصالح لتكون البر صالحا لتكون الشعير فان كان الصالح لهما اجزاء واحدة فقط فتكون
الضرورة فالمنسوبة الى المادة وربما الامر ان الضرورة طارية على المادة من صورة تخصها بتلك الصورة
الى تلك الصورة وانه ذاتها في الاكثر الامر بغير ذلك فقد كان ساكنا كان فهو ضد امر ذاتها الامر
اليها دائم فلا يعاق واما الاكثر اي خبعاق وهذا هو مراد نا بالعناية في الامور الطبيعية وان كانت الامور
مختلفة فلنا مسبة بالمين القوة في البرة وبين ذلك المادة ما يجذب تلك المادة بعينها وتحركها الى
حيز عنصر صرف الدوام والاكثر فهناك يكسبها صورة فيكون ايضا القوة التي في البرة تحرك بذاتها هذه
المادة الى تلك الصورة من الجوهر والكيف والشكل والاين ولا يكون ذلك الضرورة على تلك الصفة لتنتقل
الى تلك الصورة فلنضع ان طباع المادة صالحة لهذه الصورة او غير قابلة تغيرها فلا بد ان يكون
انتقالها الى عين يكتسب هذه الصورة بعد ما لم يكن لها البر لضرورة فيها ابا من سبب آخر تحركها
فيحصل انها ما هو صالحة لقبوله ولا يصلح لقبول غيره فتبين من هذا كله ان تحريكات الطبيعية
هي على سبيل قصد طبيعي منها الى حد محدود الى ذلك مستمر على الدوام او على الاكثر وذلك ما نسميه
بالغاية ثم الغايات الصادرة عن الطبيعة في حال ما يكون الطبيعة جزء علوية ولا سافلة
كلها غايات وكلمات وانما اذا تارة الى غاية صادرة كان ذلك التادس ليس منها دائما ولا الاكثر
بل في حال تنتقل النفس منها بها سببا عارضا فيتبدل ما دام اصاب هذا الغبار حتى وما اذا
هذه ملازمة حتى استطعت وان كان كل فالطبيعة تحرك لاجل الجزئية وليس هذا في نفس الحيوان
والنبات فقط وفي حركات الاجرام البسيطة وافعالها التي تصدر عنها بالطبع فانها تتحرك
غايات متوجهة اليها وانما لم تعق توجها على نظام محدود ولا يخرج عنه لا بسبب عارض كل
والالهيات التي لا تفسر الحيوانية الثابتة والناسخة والمدبرة فانها تشبه الامور الطبيعية وهي
لغايات اعني كلام الشيخ ولا يرجع ما ذكر من اثبات الغايات للطبيعيات ودفع الشكوك عنه اشار

اليه

المصنف بقوله ولتكن الطبيعيات غايات ومنها شبهة الجبر والاتفاق وتقريرها ان هيهنا
امر اتفاقية لا سبب لها انتهى الى ان يكون هذه غاية له مترتبة عليه وذلك كمن حفر
بئرا في الارض لماء او نباء فيعثر فيها على كنز لم يكن عالما بكونه فيها ولم يكن حافر لاجله فهذا
العثور على الكنز مما لا سبب له لا ارادي ولا طبيعي ولا قسري فانه ليس هناك فعل طبيعي يمكن
ان يكون سببا للعثور على الكنز ولا قسري وهو ظاهر الفعل الارادي الذي هناك اعني الحفر
لم يكن لاجل العثور بل لامر آخر والاسباب منحصرة في هذه الثلاثة فليس العثور على الكنز غاية
من الاسباب بل هو امر اتفق وكان من يزلق عن شفير بئر فيقع فيها فانه ليس لهذه الوقوع الى
البئر سبب من الاسباب وشاهدين الامرين كثيرا جدا بل اكثر ما يجري في العالم من هذا القبيل نظير
انه لا يجب ان يكون لكل حدث سبب وان يكون كل ما يوجد غاية الفعل ونقل الشيخ في طبيعيات
الشفاء جماعة من الاوائل عظموا امر الجبر والاتفاق جدا فمنهم من جعلوا جعلوا
كون العالم بالجبر والاتفاق ولكن وان يكون له صانع اصلا ورأوا ان سبب الكل الاجرام صار لا تجري
لصغرها وصلابتها وانها غير متناهية بالعدد ومتوثقة في خلقها غير متناهية وان جوهرها
في ذاتها جوهر متشاكل واشكالها مختلف وانها دائمة الحركة في الخلاء فيتعلق ان يتصادم منها
جملة فيجتمع على هيئة فيكون منه عالم وان في الوجود عوالم مثل هذا العالم غير متناهية بالعدد
متترتبة وظاهر بتناهية لكن مع ذلك يرون ان الامور الجزئية مثل الحيوانات والنبات
كائنة لا بسبب الاتفاق وفرقة اخرى كانت قلوبهم مرتبة بحيث لم يقدروا على ان يجعلوا
العالم بكليته كائنا بالاتفاق ولكنهم جعلوا الكائنات متكونة عن المبادي لا سطقسية
فما اتفق انه كانت هيئة اجتماعية على نظام يصلح للبقاء والنسل وغير نسل وما اتفق ايضا لم يكن كذلك
لم يبق وفرقة اخرى لم يجعلوا الامور الاتفاقية واقعة بلا سبب ولم يجوزوا الكون بلا علة
جعلوا اصل الجبر والاتفاق من الاسباب التي يوجد بها الاشياء وقالوا ان الجبر سبب المهي
مستور يرفع عن ان يدركه العقول حتى ان بعض من يرى هذا الرأي اصلا الجبر على الشيء

الذي يتقرب اليه والله بعبادته وامر بني له هيكلا واتخذ باسمه الصنم يعبد على نحو ما يعبد
الاصنام وما رايهم طائفة انكرت ان يكون للبخت وللاتفاق مدخل في العلل بل انكرت ان يكون لهما
معنى من الوجود وقالت انه من المحال ان يجد الاشياء اسبابا موجبة ونشاهدها فيعدل عنه
ونعزلها اعرابا يكون علاوتر تاولها علل مجهولة من البخت والاتفاق فان حاقي بنوا اعتراض على
كثير من هذه العبارة ان البخت السعيد قد لحقه وان لم يقع فيها فانكر رجله حين يقول بان البخت
الشيء قد لحقه ولم يلحقه هناك بخت السبب بل كل من يحضر الى الدفين يناله ومن يمر بالمدن في
شيء يتفق منه ويقولون ان فلانا لما خرج الى السوق ليتعبد في دكانه لحق غريما له فنظر
فذلك من فعل البخت وليس كذلك بل ذلك لانه قد توجه الى مكان به عزيمة ولا حسن نظر فيه
قالوا وليس وان كانه غاية وخرج عن غير الغاية يجب ان يكون الخروج الى السوق سببا حقيقيا
للظفر بالغريم فانه يجوز ان يكون لفعل واحد غايات شتى بل اكثر الافعال كذلك لكنه نرى ان يجعل
المستعمل لذلك الفعل احدى تلك الغايات فتعطل الاخرى لا من حيث نفسه لا في نفسه وهو في
نفس الامر غاية يصلح ان يقصد غاية ويرتفع ما سواها اليس لو كان هذا الانسان شاعرا
العزيم هناك فخرج يومه فظفر به ولم يقل ان ذلك واتر منه بالبخت بل قيل لما هداه وبالبخت
والاتفاق فيرى ان يجعل احد الامور التي يؤدي اليها عزوه غاية تصرفه الخروج عن ان يكون
في نفسه سببا لما هو سببه وكيف يظن ان ذلك تغيير يجعل جاعلا وهذا المذهب في ابطال الاتفاق
اصلا ليس بشيء لانه اذا وجد لكل شيء سبب لم يكن للاتفاق وجود بل السبب الموجب للشيء الذي لا
يوجد على الدوام او الاكثر هو السبب الاتفاق نفسه من حيث هو كذلك وقوله قد يكون لشيء
واحد غايات كثيرة مغالطة باشتراك اسم الغاية فان الغاية يقال لما ينتهي اليه الشيء كيف
كان ويقال لما يقصد بالفعل والمراد بالغاية ههنا هو هذا وقوله ان الجعل لا ينبغي الحاق هذا الباب
غير مسلم الا ترى ان الجعل يجعل في احدها كثيرة في الاخر قليلة فان الشاعر يقام العزيم اليه ينظر به
من حيث هو كذلك فانه في اكثر الاحوال ينظر به وغير الشاعر الخارج الى الدكان من حيث هو كذلك

فانه

فانه ليس في اكثر الامر ينظر به وغير به فاذا كان الجعل المختلف يختلف له الحكم الامر في اكثر فيه فكذلك يختلف
الحكم له في انه اتفاق او غير اتفاق فالجواب الحق من شبهة الاتفاق ان يقال ان الامور منها ما هو
ومنها ما هو في اكثر الامر كحرق الحطب اذا لاقته والجائع من بيته الى بستانه وفي اكثر الامر يصل اليه
ومنها ما يوجد دائما ولا في اكثر الامر يصل اليه ومنها الامور الاكثرية اذا كانت فكونها لا يخلو اما ان يكون عن
اطراد في طبيعة السبب اليها وحده او لا يكون كذلك فان لم يكن كذلك فاما ان يحتاج الى سبب لكن شريك
او شرط او زوال مانع او لا يحتاج فان لم يكن يحتاج فكونها من السبب ليس اولى من لا كونها اذ ليس
فيه وحده ولا مع ما يقارنه ما يرجح الكون على الاكوان فكون هذا الشيء عن الشيء ليس اولى من لا كونه
فلا يكون كائنا على الاكثر فاذن ان لم يحتج الى ما يقارنه من الامور المذكورة بحسب ان يكون مطردا بنفسه
اليه الا ان يعوق عائق ويعارضه معارض والمعارضة ما تخلف وفي الاول يجب من ذلك انه
اذا لم يعق عائق وسلمت طبيعته ان يستمر الى ما يحق في يكون الفرق بين الدائم والاكثري ان الدائم لا
يعارضه معارضة وان الاكثري يعارضه ويتبع ذلك ان الاكثري يشترط رفع المانع واما ظاهر
يكون دائما وذلك في الامور الطبيعية فاما في الارادية ايضا فان الارادة اذا صحت وتمت وانتفت الاعتقاد
الحركة وانطلقت ولم تقع سبب مانع او سبب نافع للعزيمة وكان المقصد من شانه ان يوصل اليه فيرى
ان يوصل اليه فيرى ان يستحيل ان لا يوصل اليه اذا كان الدائم من حيث هو دائم لا يقال انه كائن
بالبخت والاكثري ايضا لا يقال انه كائن بالبخت فانه من جنسه وفي حكمه نعم انه لو عرض فيه
قيل ان الفرق انه على وجهه كائن بالبخت وبالاتفاق وقد يقع ما يكون بالتساوي وما يكون على
الاقل والاقل لا شك انه عائق انه كائن بالبخت والاتفاق واما ما يكون بالتساوي فقال الشيخ
في طبيعيات الشفاء ان الامر متشبث فيه وان متاخري المشائيين قد شرطوا ان ما يكون بالبخت والاتفاق
فانما يكون في الامور الاقلية الكون على اسبابها والذي رسم لهم هذا الفهم صيار سطاطاليس لم يشترط
ذلك بل اشترط ان لا يكون دائما ولا اكثريا واما عدى المتاخرين الى ان جعلوا الاتفاق متعلقا بالامور
الاقلية دون المساوية صوق الحال في الامور الارادية فان هؤلاء المتاخرين يقولون بالاكل

والاكل والشرب والاشرب مما يشبه ذلك هو من الامور المتساوية القصد وعرضا بينهما ثم اذا شرب ماء او اكل
اكل بارادته لم يقل انه اتفق ذلك ولما اخر فلا يتصور بزيادة الشرط على الشرط سلم ويتبين لطلب
قولهم لشيء يسير وهو ان الشيء الواحد قد يكون بقياس واعتبار اكثريا بالواجب او بقياس آخر واعتبار متساويا
بالاقل اذا اشتملت فيه شرايط واعتبرت احوال صار واجبا مثلا ان يشترط ان المادة تكون كيف تخفف
عن المصروف ومنها الاصابع الخمس والقوة الاجهزة الغايضة في الاجسام صارت استعدادا ذاتيا
طبيعة لصورة مستحقة هي اذا صارت ذلك لم يبطلها عنها بحيث هنا ان تتخلق اصبع زائدة فيكون
هذا الباب حلنكان اتفاقيا اما دلبا بقياس الى الطبيعة الكلية فليس اتفاقيا وادى بالقياس الى الاسباب التي
ذكرناها لما هو واجب ولما الاستقصاء في البحث يبين لك ان الشيء ما لم يجب ان يوجد من اسباب لم يخرج عن
طبيعة الامكان لم يوجد منها ايسا بعد او اشاد هو خارج الى الخلسة الاول فاذا كان الامر على هذا
فغير بعد ان يكون طبيعة واحدة وبالقياس الى شيء آخر متساوية وان البعد ما يجعل الاكثري و
الاقرب من البعد ما يجعل الواجب والاقل ثم الاكل والشرب اذا قيسا الى الارادة وقعت الارادة حاصلة
عن الامكان المتساوي الى الاكثري واذا اخرجا من ذلك لم يصح البتة ان يقال انهما اتفقا او كانا
ولما اذا لم يضافا الى الارادة ونظر اليهما نفسهما في وقت متساوي كون الاكل والشرب فيصح ان يقال
عليه فاتفق ان كان يأكل ذلك بالقياس الى الدخول لا الى الارادة وكل قول التفاتا صارفة و
ان كان بين وقتيه واتفق ان كان قاعدا فان هذا كله متساوي حتى لو صح ذلك صحيح والجملة اما
كان الشيء في نفسه غير مطلع ولا متوقع او ليس دائما ولا اكثريا فصالح لان يؤدي الشيء الى البيه انه اتفاقي
او يجب ذلك ان كان من شانه ان يؤدي اليه وليس يؤدي اليه لا دائما ولا اكثريا واما اذا لم يكن مؤديا اليه
البتة لا بوجه البتة مثل قصود فلان عند صفي الفرق فلا يقال ان قصوفلان اتفق ان كان سببا للكسوف بالبعض
اتفق ان كان صحيحا فيكون القصد لا سببا الى الشيء البتة فليس سببا اتفاقيا له وانما يكون سببا اتفاقيا له
اذا كان من شانه ان يؤدي اليه وليس دائما ولا اكثريا حتى لو دخل الفاعل جملة جرى عليه حركات الجملة
وجهل ان يريد يختار بعض اجزاء الجملة غاية كما لو دخل الخارج الى الشرق ان العزيمة في الطريق بعض اجزاء الجملة

غاية

غاية فكان يرجع عاصيا عن حد التساوي ولا اقل لان الخروج من الدار ويحصل العزيمة في طريق جملة
يؤدي في اكثر الامر الى معاصرة لما خرج الغير الحادث من حيث هو خارج دار البيت وبالجملة وانما
يكون اتفاقا بالقياس الى الخروج لا بشرط زايد ويكون بغير اتفاق بالاضافة الى الخروج بشرط زايد وبين هذا
ان اسباب الاتفاقية يكون حيث يكون من اجل شيء الا انها اسباب فاعلية لهذا الخروج والغايات
ما هو فيها خاصة في جملة الاسباب التي بالعرض فالاتفاق سبب من الامور الطبيعية والارادية بالعرض
ليس ام الايجاب وهو فيما يكون من اجل شيء له سبب اوجبه بالذات وقد يعرض امور لا يتعمده
بالاتفاق مثل تخصيص القدوم على الارض عند الخروج الى اخذ العزيم فان ذلك وان لم يقصد الخروج
في القصد لكن الفاعل ان فلا ما قصد له فاتفق ان وجد فيه في البيت ولا تتعدى عن هذا
كون زيد في اكثر الامر في البيت والجواب ان هذا التالي انما يجب لذلك لا يجب نسبة الامر في نفسه بل يجب
اعتقاده فيه فانه ان كان اغلب خلطة ان زيدا في البيت فلا نقول ان ذلك اتفاق ولكن انما نقول
هذا ان كان متساوي عنده في طلبه في ذلك الوقت وفي تلك الحال انه كان في البيت او غير كان
طلبه في ذلك الوقت يحكم فيه بالتساوي بعد الاكثري والواجب لذلك بالقياس الى الوقت المطلق
اكثريا وقد يظن في كثير من الامور الطبيعية الدائرة لا وجود خلل ان الذهب الثابت على وزنه من
والياقوتية الجاوزة المقدار المعهود انه موجود بالاتفاق اذا قيس الى الوجود المطلق بل اذا قيل
السبب الفاعل لهذا كان توجد عنده اتفاقا والسبب الفاعل لهذا الذهب والياقوت اما صار عنده لذلك
لوجدان المادة الوافرة واذا كان كذلك فيبقى هذا التساوي بعد انه دائما او في الاكثر وعلى طبيعيا الامر
اتفاقا والحاصل ان السبب قد يكون مستقلا في السببية بذاته غير محتاج الى امر خارج عن ذاته وقد يكون
تاديه الى المسبب وقد يكون محتاجا الى شرايط واحوال خارجة عن ذاته وهي اما ان يكون حصول تلك
الشرايط والاحوال معه دائما فيكون تاديه ايضا دائما واما ان يكون قد يكون وقد لا يكون وهي اما ان
يكون الحصول اكثر من اللاحصول او مساويا له واذا لا فيكون مادية ايضا لا كان فيكون السبب المستقل
بذاته والسبب الذي لم يحصل له الشرايط والسبب الاكثري الحصول معا انهما اسباب ذاتية وسببا

غايات ذاتية والسبب الفاعلي الحصول والاتفاق الحصول لان السبب مسببة الى مجموع ذلك السبب والاحوال الخارجية
مسدة على التساوي والاتفاقية فان سبب ذاتي ايضا وسببه غاية ذاتية واذا نسب الى نفس السبب وحده انه
سبب اتفاقي ومسببه اتفاقية والخفي مثلا بالقياس الى العشق على الكنز لو اعتبر مع كونه صادرا عن العارف
يكون الكنز موجودا حتى اليه الخروج مع عدم مانع من الوصول اليه كان سببا ذاتيا للعشق والعشق غاية
ذاتية له ولو اعتبر مجردا عما ذكرنا كان سببا اتفاقيا والعشق غاية اتفاقية لكن الحجر المجرد عما ذكرنا لا يكون
غاية ذاتية لكون الماء او البناء واذا اتفق ان يكون هناك كنز مدفون يجري سببا للعشق عليه بالعرض
بالذات فظهر ان العشق على الكنز هنا ليس غاية للسبب بالعرض وغايته غاية بالعرض فاذا وجدت
بالكلية وظهر ايضا بطلان رأي من رأى كون العالم بالاتفاق ولكن الصانع وذلك لان كلا بالعرض
لا يحصل بالذات فتفطن وما قول من قال ان الاتفاق سبب الهي يشكل ظاهره بعيد اغابة البعد وقد ذكرنا
تاويله في كتابنا المسمى بكلمة طيبة قوله وكل اثبوت الاتفاقيات اثبتوا الاسباب الاتفاقية
غايات اشارة الى ما ذكرنا من الشبهة مع دفعها **المسئلة السابعة** في اقسام احوال العلل الاربع
على ما قال والعلة مطلقا اي سواء كانت فاعلية او مادية او صورية او غائية وقد يقال اي كل ما
له علة سواء كان مما يصدق عليه التعريف المذكور او لا وذلك لان بعض الاقسام المذكورة ههنا لا يصدق
عليه التعريف المذكور كالعلة وبعض البواقي لان العلة العرضية مثلا كما يقال انها يصدق منها
بالعرض وما ذكر انها هو الطابق لكلام الشيخ وطبيعيات الشفاء قد يكون بسيطة وقد يكون مركبة
فالفاعلية البسيطة كطبائع البسيطة والمركبة ان يكون صدور الفعل عن عدة قوى اما متفقة
كعدة بحركون الشبكة او مختلفة النوع كالجمع الكائن عن القوة الجاذبة كهيولى البسائط
والمركبة كالمتفاوتة الخلق والصورة البسيطة لصور البسائط والمركبة كصور الموالية والغائية
البسيطة كالشيء الكل والمركبة كالكمال وفعل العقل المبدأ الحريري وايضا اما بالقوة او بالفعل
فاعل بالقوة كالنار بالقياس الى ما لم يشتعل فيه مع صحة اشتعالها فيه وبالفعل كالنار اذا
اشتعلت فيه والمادة بالقوة كالنطفة للحيوان وبالفعل كبدن الانسان لصورته والشيء بالقوة

كنحو

كنحو الانسان لبدن الحيوان وبالفعل كصورة الانسان وبعد الانسان والنباتية بالقوة كالغذاء الحيوان
اليه حين يتحرك وبالفعل كهو بعد انتهاء الحركة وايضا اما كلية او جزئية فالفاعل الكلي ما يكون غير
موازاة الاراءة من المعلول بل امر كالطبيب لهذا الصلاح والجزئي كهذا الطبيب لهذا الصلاح او كالطبيب
قال واما الجزئي فاما العلة الشخصية لمعلول شخصي والعلة النوعية مساوية له في مرتبة العموم والخصوص
ومثل بالمثالين المذكورين وعلى هذا القياس فالمادة الكلية كالخشب لهذا الكرسي والجزئية لهذا الخشب
الكرسي والصورة الكلية كصورة الكرسي لخشب هذا الكرسي والجزئية كصورة هذا الكرسي والغاية الكلية كانتفاع
زيد من الظالم معاد كما تعلق الجلوس على هذا السرير والجزئية كانتفاعه من عزيمة فلان وكهذا الجلوس
على هذا السرير وايضا الفاعلية اما ذاتية او عرضية اي بالذات او بالعرض اما الفاعل بالذات فهو مشكل الطبيع
اذا عالج الحار النار اذا سخنت وهو ان يكون العلة مبدأ لذات ذلك الفعل واخذت من حيث هي مبدأ له والعلة
الفاعلية بالعرض ما خلا ذلك وهو على اصناف من ذلك ان يكون الفاعل بفعل فعلا ويكون ذلك الفعل
من بلا الضد مانع فيقوى الضد الآخر فيذهب اليه فعل الضد الآخر مثل السقرنيا اذا برد باسهال الصفراء
او يكون الفاعل من بلا المانع شيئا عن فعله الطبيعي وانما يكون يوجب منع الضد المنع ضدا مثل موت الرعاية
عن هدف فانه بتاثر هو هادم الهدف وقد يكون الشيء الواحد مستقلا باعتبار انه لا ينفك ويكون
من حيث له وحدة منها مبدأ بالذات لفعل فلا ينسب اليها بل الى جزء المقارنة لها كما يقال ان الطبيب
يجيء الى الموضع الذي للمطب وهو بناء سني لانه بناء لا لانه طبيب او يؤخذ الموضع غير متعين بتلك الصفة
فيقال ان الانسان يجيء ومريد ذلك ان يكون الفاعل بالطبع والارادة متوجها الى غاية ما فيلحقها او
يبلغها لكن يعرض منها غاية اخرى مثل الحجر يسيح وانما يعرض له ذلك لانه بذاته يهبط ما اتفق وقت
هاتفة في مرة ما فتى عليها اثبتنا فيها او قد يقال الشيء انه فاعل بالعرض وان كان ذلك الشيء يفعل
اصلا لانه يتفق ان يكون في كذا الامر يتبع حضوره امر مجهول او حضور غيره من ذلك فيحصل قربه لذلك الامر
امر مجهول وبينا من بعد او يحصل بعده ان كان يتبعه امر حضور يظن منه ويظن ان حضوره سبب لذلك الحضور
اولذلك الشيء واما المادة بالذات فهي التي كما جعل نفسها تقبل الشيء مثل الدهن للاشتعال واما التي بالعرض

فعلى هذا من ذلك ان تعقل المادة مع صورة مضادة لصورة ويبدل بحلولها فيه خروج الصورة
الزائلة مادة للصورة الحاصلة كما يقال ان الماء موضوع للهواء والنطفة موضوع للانسان والنطفة ليست
موضوعة بما هي نطفة لان النطفة تبطل عند كون الانسان او يوجد الموضوع مع صورة ليست نطفة
في كون الموضوع موضوعا وان لم يكن ضد الصورة الاخرى المقصودة فيجعل موضوعا مثل قولنا ان الطبيب
يعالج فانه ليس يعالج من حيث هو طبيب ولكن من حيث هو عليل فالموضوع للعلاج هو العليل
لا الطبيب واما الصورة التي بالذات فكشكل الكرسي والتي بالعرض مثل البياض والسواد وربما كان
في التي بالذات خلصلابة الخشب لتحصل له شكل الكرسي وربما كانت كالصورة بالعرض بسبب المجاورة
كحركة الساكن في السفينة فانه يتحرك الساكن في السفينة فتنتقل وتتحرك بالعرض واما الغاية بالذات
فهي التي يتوجها الحركة الطبيعية والارادية لاجل نفسها لا لاجل شيء اخر مثل الصحة للدواء والغاية بالعرض
على اصناف فمن ذلك ما يقصد لكن لا لاجله مثل ذو الدواء لا لاجل شرب الدواء ولا لاجل الصحة وهذا
هو الغاية او الظرف ناقصا ولا لاجل الخير او الظرف خيرا ومن ذلك ما يلزم الغاية او يعرض لها
لما يلزم الغاية مثل الاكل اعانة للنفوس وذلك لازم للغاية لا غاية بل الغاية هي كون الجوع وما
يعرض للغاية مثل الجمال الرياضة فان الصحة تدبير من اجلها الجمال وليس الجمال هو المقصود
بالرياضة ومن ذلك ما يكون الحركة متوجهة الى اليد فيسار منها هو مثل منفعة الحجر لها بعد وشله
من يرمي حجرا فيصيب انسانا وربما كانت الغاية الذاتية موجودة معه وربما لم يوجد كذلك في الشيء
والضابط على ما قال المحقق الشريف ان العلة العرضية تكون باعتبارين احدهما اقتران شيء بما هو علة
حقيقة فان الشيء اذا اقترن العلة الحقيقية اقترانا يحمى الاطلاق اسم عليه فيسمى علة عرضية
وثانيهما اقتران شيء بالمعلول لكن فان العلة بالقياس الى ذلك الشيء المقترن بالمعلول لا من علة
عرضية وايضا عامة وخاصة فالفاعل العام هو الذي يشترك في الانسان بعد اشياء كثيرة
مثل الجهل المفتقر للاشياء كثيرة والخاص هو الذي ينفصل عن الواحد منه وحده شيء بعينه مثل الدواء
الذي يتناوله زيد والمادة العامة مثل الخشب للسرير والكرسي وغيرهما والخاصة مثل جسم الانسان

مزاجه

مزاجه لصورته والصورة العامة مثل الفارق الكلية وهي مثل الجنس والخاصة والخاصة لا يفارق الجزئية مثل
حد الشيء او فصله او خاصته والغاية العامة كاسهال الصفراء الذي يتوجه بين وشرب الشخص ايضا
والخاصة مثل الغاية زيد بعد بقد فلانا كذا في الشفاء وقوله وهي مثل الجنس لا الخاصة الصورة العامة كالجنس
للصورة الخاصة كصورة الكرسي مثلا التي هي جنس لصورة هذا الكرسي وصورة ذلك الكرسي الخاص
والفرق بين الصورة العامة والفاعل ايضا جنسا للفاعل الخاص فان الهواء الغير مطلق جنس لهذا
الهواء المقيد لذلك الشيء هو ان هذا الهواء كما انه معتبر لهذا الشيء يجوز ان يكون بعينه ايضا معتبرا لذلك
الشيء بخلاف صورة الكرسي لا يجوز ان يكون بعينها صورة لذلك الكرسي وايضا اما قريبة او بعيدة
فالفاعل القريب هو الذي لا واسطة بينه وبين المعلول مثل الوتر لتحريك الاعضاء والبعيد هو الذي
بينهما واسطة مثل النفس لتحريك الاعضاء والمادة القريبة مثل الاعضاء للبدن والبعيدة مثل الاخلاط
او الاركان والصورة القريبة مثل التربيع للمربع والبعيدة كذي الزاوية والغاية القريبة كالحمد
للدواء والبعيدة كالسعادة للدواء وايضا اما مشتركة او خاصة فالفاعل المشترك كنار واحد
لبيوت كثيرة والخاصة كنار واحد لبيت واحد وكذا في سائر العلل وهذا الصنف انقسام العلة الى المشترك
والخاص لم يعتبره الشيخ واعلم ان الفرق بين العلة العامة والمشتركة ظاهر لكن لا فرق بين الخاصة
المقابلة للعامة على ما فرضنا والخاصة المقابلة للمشتركة فيجب تفسير العامة في كلام المص بما هو كالجنس للخاص
والجار وغيرها والخاصة المقابلة لهما بما هو كالنوع مثل البناء كما فعله الشارحون واستحسنه بان تخصيص
العموم بالجنس هو النوع هي الاعتبار لكن اعتبار العموم يعني اعتبار الاشتراك لان المشترك بينهما عام في
الثاني فالعامة تشمل المشتركة ايضا مثلا حاجة الى اعتبار المشتركة ملحوظة فالمعتبر الشيخ هو الصواب فليتدبر

نشأة الثالثة في احوال علل وقع فيه لشيء فمنها ان العدم الحادث عدوه من جملة مبادئه
فيجب النظر في انه كيف ذلك قال الشيخ في طبيعيات الشفاء واما الجسم من جهة ما هو متغير او متشكل او
كائن فان له زيادة سوى كونه مقدارا هو تركيبه مشكلا والمفهوم من كونه حادثا او كائنا هو غير
المفهوم من كونه جسما فان المفهوم من كونه متغيرا انه كائن لصفة حاصلة فيطلب وحصلت

لعرضي فيكون هناك شيء ثابت هو المتغير وحاله كانت معدومة فوجدت فبين انه لا بد من حيث هو
من ان يكون له امر قابل لما تغير عنه وما لم يغير اليه وصورة حاصلة وعدم فيها كان مع الصورة الزائلة
الذي ابيض والبياض والسواد وقد كان السواد معدوما اذ كان البياض موجودا والمفهوم من كونه مستكملا
ان يحدث له امر لم يكن فيه من غير زوال الشيء منه مثل السكون يتحرك فانه حين ما كان ساكنا لم يكن الا عالما
الذي هو موجود له بالامكان والقوة على الحركة لم يزل منه العدم فقط ومثل الذي السابق كتب فيه
لا بد ان يكون له ذات وجدت ناقصة وامر حصل فيه وعدم لصورة فان العدم شرط في ان يكون الشيء
مستكملا او مستكملا فانه لو لم يكن هناك عدم لا استحال ان يكون مستكملا او متغيرا بل كان يكون الكمال
حاصلا له دائما فاذن المتغير والمستكمل يحتاج الى ان يكون له قبله عدم حتى يتحقق كونه متغيرا او
والعدم ليس يحتاج فان يكون عدما الى ان يحصل بتغير او استكمال فوع العدم يوجب رفع المتغير والمستكمل من
حيث هو متغير او مستكمل ورفع المتغير والمستكمل لا يوجب رفع العدم فالعدم من هذا الوجه اقدم فهو
ان كان لا بد من وجود له وجود كان الوجود شيء وامر غير انه كان معدوما فذلك لا يكون في
كون الشيء معدوما لا يكون المعدوم كل لا بد منه وجود له امر اي وجود كان بل لا بد من وجود له مع الامر
هو له معدوم من غير تقدم ولا تأخر فليس العدم معدوما او كما قلنا ان ما يفترق في التعيين فليستحيل ان
المحتاج اليه من غير انه كان ليس الغائب المسخر والاستكمال ويجد العدم ويجد الصورة كلها اعتبارا الى
يكون الجسم متغيرا او مستكملا هذا يتضح لنا بادنى تأمل ما المفهوم من كون الجسم كائنا وحادثا يضطر الى
امر حدث والعدم سبق فاما ان هذا الحدوث وهذا الكائن بل يحتاج الى ان يتقدمه كونه وجود
جوهر كان مقارنا العدم الصورة الكائنة ثم فارقه وبطل عنها العدم فهو امر ليس يتبين لنا عقيب
بيان ذلك بل يجب ان يضمه للطبيعي ويضمه بالاستقراء ويبرهن عليه في الفلسفة الاولى
انتهى كلام الشفاء وظهر منه ان كون عدم الحادث مبدأ ومحتاجا اليه بوجوده انما هو بالذات وعلى
الحقيقة لا لوجود مقارنته لما هو سبب له اعني مادته على رأي الحكماء او فاعله على رأي المتكلمين من حيث
الحادث الى سبق مادة على ما يكون من مبادي العرضية على ما قال والعدم الحادث الزماني من الحادث

العرضية

العرضية اي كونه متقارنا لما هو فاعله او مادته لما كان عرفت وان كانا متقدمين على المسبب بالزمان لكن تقدم
العدم من ما لا يتقدمه فيه ايضا ان كون المقارنة لما يتقدم بالزمان على المسبب معنى لا يطلق على العلة والمبدأ بالعرض
على اختيار غير ظاهر بل الظاهر عدمه كما يخفى على المتأمل كالاول على تقدير كونه مبدأ بالعرض ان يطلق
علة لما هو مقارن للمعلول اعني وصف الحدوث فان السبب الموجود له اعني وجود المعلول يكون علة له اعني
ايضا انهم انما عدوا من المبادي الحادث من حيث هو حادث لا من حيث هو موجود كما في كلام الشيخ ومنها
ان الفاعل في طرف الوجود وقد يشتبه فيظن انه غير الفاعل في طرف الوجود والحق انه هو الفاعل في طرف الوجود
كان الفاعل المستجمع لجميع شرائط التأثير ان كان موجودا كان الاثر موجودا وان كان معدوما والبيان قوله
والفاعل في طرفي الوجود واحد ومنها ان الموضوع كالمادة فانه كلما منها علة مادية فانه قد يشتبه فيوهم
تخصيصها بالمادة فالحاصل كما قيل ان الموضوع من جملة العلل لكنه مشتبه بالعلة المادية ولذا لم يعد
علة مادية من اقسام العلل والتحقيق ان كونه علة مادية ليس مبنيا على التشبيه بل هو من افراد العلة المادية
حقيقة كما ظهر لك ومن تفاصيل ما سبق ومنها ان افتقار الاثر الى المؤثر انما هو في احد طرفيه الوجود
والعدم كما في ماهيته وقد سبق تحقيقه وانما ذكرهما الرضي الاشتباه فيه ومنها ان اسباب الماهية
غير اسباب الوجود لكون الوجود زائدا على الماهية فاسباب الماهية هي المادة والصورة وهما داخلتان فيها
واسباب الوجود هي الفاعل والغاية وهما خارجتان منها وهما المراد من المؤثر وانما حاجة الماهية في الوجود
اليهما لا الى المادة والصورة بل حاجتها اليهما انما هي في تقوم ماهيتها وحاجة الى المؤثر انما يكون بعد ذلك فيفتقر
ان لا يقع الاشتباه من كونهما حدودين في العلل فيظن انه حاجة المعلول اليهما ايضا في الوجود يكون
يحصل هذا من تتمة القول السابق كأنه قال ان افتقار الاثر انما هو في الوجود او العدم لا في ماهيته اعني
بان المسبب يفتقر الى بعض علله في تقوم ماهيته لا في وجوده او عدمه فكيف حكم بانه افتقاره انما هو في
احدهما فقط فاجاب بانا ذكرنا ان افتقار المسبب الى المؤثر بقرينة التعبير بلفظ الاثر انما هو في احد طرفيه
انما هو اسباب الوجود لا اسباب الماهية واسباب الماهية غير اسباب الوجود فلا يلزم من افتقار الاثر في تقوم
الماهية الى اسبابها افتقاره فيه الى المؤثر الذي هو اسباب الوجود فلا يتوهم ان كثيرا من الاوهام

الى ان المحتاج الى السبب انما هو الوجود لكونه تبريا الا العدم لكونه نفيا وقد سبق ذلك في مسئلة نفي الاولوية الذاتية
فليتدبر بعد بطلان ذلك بقوله ولا بد للعدم من سبب لما سبق من تساويه نسبة مهية الممكن الى طرفي الوجود
والعدم فيفتقر في كل منهما الى مرجح مرة بطلان الترجيح بلا مرجح وهذا الترجيح هو المراد من السبب ومنها انه سبق
ايضا في بحث الاولوية الذاتية ان بعضهم قد ذهب الى ان العدم اولى بالاعراض السيالة كالحركة بدليل امتناع البقاء
عليها فاحتاج فيه الى السبب لا يكفي تلك الاولوية وقد عرفها فاشار الى دفعه بقوله وكذا في الحركة اي لا بد للحركة
ايضا من سبب ما عرفت من نفي الاولوية المسئلة الثامنة في بعض احوال العلة المعدة وهي اما قرب المعلول
للعلة وقيل الاعداد هي الهيئة والمعد هو الذي يقرب المادة وبعدها او جوهر متشخص جوهرية فيها او طول عرض يقبله
او تعلق بجزء توبها كالاعداد والتقريب للمادة بالقياس الى ما يقبله ويلزم من ذلك تقريب الفاعل الى ما يفعله
متعلقا بالمادة تقريب العلم اليه كما في الحركة الى منتصف المسافة فانها تقريب الحركة الواقعة بعد المنتصف الى الغاية
ومن العلل المعدة ما يؤدي الى منتصف كالحركة الى المنتصف المسافة المؤدية الى الحركة بعد المنتصف وهي اسرع
او خلاف كالحركة المؤدية الى الصعود وهي هذه التي الى الصعد كالحركة الى الغرف المؤدية الى السطح وهي متصلة
والاعداد تقريب كاعداد الشيء بالنسبة الى صورة الانسانية او بعد كاعداد النطفة بالقياس اليها ومن العلل
ما هو معد بجواز بعض العلل الفاعلية الفرضية بكون علة معدة ذاتية بالنسبة الى اخرى علة فاعلية فرضية
فان شرب الشوكران علة فاعلية عرضية لحصول البهدرة علة معدة ذاتية لها ايضا فقد ساعدت الاعراض

من الكتاب المسمى بالشوارق مع كثرة

الشواغل والعوائق بعون الله الملك الخالق على يد اقل الطلاب الحقير المحتاج الى رحمة ربه الغني مع انه ليس بكتابته
لائق لشدة الموانع والعلائق محمد باقر بن محمد الاسترابادي الحائري الخاتمي في يوم الثلثاء ١٤
والاثنين من شهر رمضان المبارك في سنة ١٢٣٥ بعد الهجرة النبوية في مشهد المقدس العلية الرضوية

اللهم اغفر لمن قرأه وتأمله
وتدبره بحق محمد وآله
الطيبين الطاهرين
آمين

فكاتبه ربيع في الذوق
ما نقله الى الآثار

حاشية مولانا ملا عبد الرزاق
على شرح التجريد
لمولانا

وتشكيك نفسه وعلى انتقاده
بعدم دفاع الجبر الاخر
الموضوع

لان الصادق بالصورة صورة كما ان الصورة بشرط شيء فتدرق
الصورة بزوجها في الرابعة ويحقق في الرابعة
الصورة في الصورة

بسم الله الرحمن الرحيم

يا من تقدس ذاته عن مشابهة الجوهر والعرض وتنزه نعوته عن مقابلة
الغرض والعوض اهدنا صراطا مستقيما واجعلنا احوم حريم قربك
وصل على وسائط فيضك ووسائل رحمتك محمد والهجك على بريتك
وخلفائك على خليفتك ما تقدم الفجر على الشمس وتاخر النوم
على الامس اما بعد فيقول العبد الراجي بباب ربه المنجي عبد
الرزاق بن علي بن الحسين الآملي رزقه الله العلم ما اهو ومن
الخير اتمه اني كنت شرعت فيما مضى في تعليق حواشي على مباحث
شرح جواهر التجريد بتضمن تحقيقات شافية وتدقيقات
في حل رموزات المطالب كافية وبلغت من ذلك مبلغا ثم رايت
ان طباع الاخوان مشمئزة عما يوهم فيه من الاطناب وقلوب الخلان
مرزوة عما يخيل اليهم من مشابهة الاملال والاسهاب فصرفت عنانا
العزيمة ثانيا الى الايجاز في مقاصدها مع احرازها فوايدها
وضبط عوايدها ليكون لهم من تحقيق الحقايق ماخذا قريبا وبعيدا

في اكثر الدقايق اسلوبا غريبا ولعل الله يسعدني على الاتمام فاولى
الفصل والانعام قال الامام على الله مقامه وفيه فصول الاول في الجواهر
اقول اي في تقسيم الجواهر الى اقسامه الخمسة وبيان بعض احواله وهو
احواله من حيث العموم فانه ذكر في هذا المقصد خمسة فصول لان البحث
فيه عن الجوهر اولا وعن الاعراض ثانيا ولما راى تقديم العرض لما ذكر الشيخ
اخر بحث العرض الى اخر الفصول وهو الفصل الخامس والبحث عن
عن الجواهر اما بحث عن احوال نوعها من حيث انها جواهر من دون
تخصيصها نوعا معينا وهو الفصل الاول او عن احوال نوعها باعتبار
تخصيصها نوعا معينا وهو الفصل الثاني اما باعتبار الجزء وهو
الفصل الرابع واما باعتبار المادة والتعيين المادة هو الذي يصير الجوهر
جسما والبحث عن الاجسام اما باعتبار بعضها فلكي وعنصري وهو الفصل
الثالث واما باعتبار تخصيصها باحد الاعتبارين وهو الفصل الثاني
فان قلت قد ذكر في الفصل الاول تحقيق ماهية الجسم وبيان بعض
احواله وكيف يكون البحث فيه عن احوال الجواهر من دون تخصيصها
نوعا معينا قلت الجوهر ينقسم بالقسمة الاولية وغير الجسم فالاحتياج
في تصيرورته جسما الى تخصيصه نوعا اولا ليصير جسما ثانيا وقد يحقق
في مقامه ان قيود الاقسام الاولية انما هي احوال للقسم من حيث
نفسه لا الاقسام ولذا عد الشيخ الاستقامة والانحناء من الاعراض
الذاتية للخط مع ان كل منهما مقسم فالبحث عن الجسم في هذا الفصل

بحث عن كون الجواهر جسما وهو من احوال التي تعرض الجوهر من حيث
نفسه نعم البحث فيه عن المكان والجهة انما وقع بالتبع لمزيد اختصاص
وهما بما ليس لغيرهما من احوال الجسم فالبحث عنهما كالبحث عن الجسم
نفسه ولا الاولى ان يبحث عنهما في الفصل الثالث ومما ذكرنا يظهر
اندفاع ما يتوهم من ان المذكور في الفصول الاربعة انما هو
احوال الجواهر فما وجه تعنون الفصل الاول منها بها قوله قدم مباحث
على مباحث الاعراض الى قوله مما نطلع عليه باستقراء مباحث الجواهر
قد يقال ان رجحان نظر مقدم الجواهر بعموم العلة بالنسبة الى جميع افرادها
بخلاف علة تقديم الاعراض فانها تجري في البعض واحتيج في التعميم
الى عدم ملائمة التوسط معارض بان التوقف في الاول انما هو
بحسب الوجود في الخارج بخلاف الثاني فانه بحسب التصور والوجود
الذهني وهو المناسب لباب التعليم وليك هذا فذلك تغير الاسلوب
تنبيه على مغايرة هذا الوجه السابق لانه باعتبار الاحوال وهذا باعتبار
تعريف بعض الاقسام قوله وهو الحمل المقوم بنفسه قيل بعضهم
وان لقوله اي لابد لك الحال الثلاثة ينتقض بالاعراض القائمة بالهيولى
بل بالاعراض مطلقا ضرورة تقومها بالممكن المقوم بعلته ورد بان
الظ المتبادر من المقوم بنفسه هو ان لا يكون مقوما لغيره اعم
من ان يكون ذلك الغير حالا فيه او لا والتخصيص بالحال عدول
عما هو الظ المتبادر من المحل اقول ويمكن دفع ذلك بان المتبادر

من المحل

من المحل المقوم بنفسه هو ما لا يكون مقوما بالحال فيه بقرينة ان المحل
معلوم اذ قد يكون مقوما بالحال فتم ما وبان النقض بالاعراض
القائمة بالمادة انما يتوجه لو كانت ذات مغايرة لذات الصورة في الخارج
حتى يتصور ان يحل فيه عرض لا يكون حلوله فيها حلولا في الصورة وليس
كذلك كما هو التحقيق قوله وذلك لان الهيولى من حيث نفسها مع
قطع النظر عن الصورة الا امرا بالقوة فهي على صرافة ذاتها لا يمكن ان
موضوعا لما هو متعين في نفسه وايضا تعين العرض انما هو بموضوعه
فما لم يتعين في نفسه لا يمكن ان يتعين به شيء اخر وهذا الكلام بان
المراد بالمقوم المتعين كما قال الشيخ في الهيات الشفا الصورة تقوم
الهيولى اي تصير فانوعا فمعنى المقوم بنفسه المتعين في نفسه لا للمتعين بالغير
كالهيولى والعرض المتعين بالصورة والموضوع واما الممكن فلا يلزم
ان يتعين بعلته فان كثيرا من الممكنات يتعين بغير علته واما الممكن
الذي يحتاج الى علة كالمادة والعرض ليس موضوعا لما حل فيه قوله
كون المراد من المقوم هو المتعين لا ينافي لكون المراد من المقوم
بنفسه هو المتعين لا بالحال وذلك لانه ولعله اراد دفع النقض
الثاني فتم ما والتحقيق ان الموضوع يجب ان يكون مقوما من
دون الحال واما انه لا يجب مع ذلك كونه في المقوم المتعين مستغنيا
عن الغير مطلقا ام لا فذلك مزيد على الخلاف جواز كون العرض حالا
في عرض تجويز هذا لا يستلزم عدم وجوب ذلك وعدمه فيقتضي

وجوده المص لما قال بالمباينة بين الموضوع والعرض فلا ينبغي
تفسير الموضوع في كلامه بالمستغني في التقوم عن الحال فقط كما لا يخفى قوله
والمراد بالكون الموضوع هو الحلول فيه اقول الكون اعني الوجود
على قسمين وجود الشيء في نفسه وهو مفاد كان الناقصة ووجوده
في غيره وهو مفاد كان الناقصة ويقال له الوجود الرابطي وقد يجتمعان
كما في المثال المذكور والفرس لصاحبه وقد لا يكون للشيء وجود في
نفسه مع كونه موجودا لغيره كما هو في الاعراض ولفظ كان كذا في
كذا يقال على معان مختلفة ككون الشيء في الزمان وفي المكان وفي
الخصب والرخاء وفي الحركة وكون الكل في الجزء بالعكس والخاص
في العام وكون السواد في الجسم وشيء منها سوى معنى الاخير
لا ينافي بالكون في نفسه والمعنى الاخير منافيه ولا يجتمع معه
اصلا وهذا اعني الكون في الغير الذي لا يجامع الكون في النفس
هو المراد من الحلول فالحلول هو كون الشيء في غيره على معنى نقابل
كونه في نفسه فان قلت اذا اردنا تعريف الكون في النفس لا يمكننا
الا بعدم الكون في الغير اعني الوجود في نفسه والموجود الرابط
ونحوه فلو عرفنا الكون في الغير بما يقابل الكون في النفس يلزم
الدور قلت كل من الكون في النفس والكون في الغير اعني الوجود
في نفسه والوجود الرابطي بديهي لا يحتاج الى التعريف بل قد
يحتاج الى بيانه والغرض من تعريف الحلول ليس الا تعيين المعنى

الموضوع

الموضوع له هذا اللفظ لا التعريف الحقيقي فالمحفوظ حفظ بذلك وقوله
اي الاختصاص الثابت وهو كون احد الشيئين مختصا بالاخر حيث
يصير ذلك الاختصاص منشأ لكون الاول تابعا للثاني والثاني
متبوعا بالاول تفسير لحلول الحلول على المشهور ولولا ما ذكرنا من
كون غرضهم هو التنبيه لا يمكن تصحيح هذا فانا ان اريد بالتابعية
الحمل المواطاة فهو غلط فان العرض كالسواد لا يحمل على الجسم كذلك
وان اريد بالحمل عليه بواسطة ويزيد اختصاص المال لصاحبه
بل العرض يعارضه وان اريد امكان اشتقاق اسم منه لمحله ينتقض
بمثل الدين فان التام الى غير ذلك فالاختصاص الثابت اشارة الى
الموجود الرابطي الخاص فان اختصاص الشيء بالمتبوع انما هو
بوجوده بذاته وبمبدائه له وهو وجود الرابطي الخاص فهو تنبيه على الاخص
الاخفى بالاعم الاجلى قوله يعني او لا يحل في الموضوع يعني ليس المراد
منه ما هو الظاهر من الكلام وهو كون ما لا يكون موجودا في الموضوع
هو الجوهر فان ما لا يكون موجودا في الموضوع اعم من ان لا يكون
موجودا اصلا او يكون موجودا لكن لا في الموضوع وظاهر ذلك
الاعم ليس هو الجوهر اذ الجوهر والعرض على ما هو المشهور من
اقسام الممكن الموجود في الخارج فيما ليس بموجود في الخارج اصلا
لا يكون جوهرا ولا عرضا بل المراد ان الممكن اما ان يحل في الموضوع
لما كان معنى الحلول فيكون اما ان يكون موجودا في الموضوع بمعنى

فهو العرض لا يحل في الموضوع فهو الجوهر فان الكون في الموضوع

بمعنى ان يحل في الموضوع فالنفي وارد عليه باعتبار المعنى فالجوهر
الخارج من القسمة هو الممكن الموجود في الموضوع قوله خرج
الواجب عن تعريف الجوهر ان التعريف الخارج من القسمة على ما
عرفت قالوا وكذلك اذا جعل المقسم هو الموجود مطلقا اقول
لا يخفى انه اذا اقسم الموجود الى الموجود في الموضوع والموجود لا في
الموضوع واريد بالموجود لا في الموضوع ماهية اذا وجدت في
الخارج كانت لا في الموضوع وكان الواجب موجودا بلا ماهية وبلا
موضوع لم يكن القسمة حاصرة وذلك ظاهر قوله ومعناه ماهية اذا وجدت
اه فان قلت لم قالوا ان معنى الموجود لا في الموضوع هو ذلك قلت هذا
كلام الحكماء وانما قالوا ذلك للامرين احدهما انهم لما حكموا بوجود
الاشياء بانفسها في الذهن لزمهم القول بكون المعقول من الجوهر
جوهرا والمعقول من العرض عرضا فلو كان الجوهر هو الموجود بالفعل لا في الموضوع والعرض هو الموجود في الموضوع بالفعل في الموضوع لم
يكن الصورة المعقولة من الجوهر جوهرا بل عرضا لوجودها بالفعل
في موضوع هو النفس وانما كان معنا ما ذكر لم يلزم ذلك وثانيهما
قولهم بجنسية الجوهر فان الجوهر الذي جعلوه جنسا لا يمكن ان
يكون هو الموجود بالفعل لا في الموضوع كما سيأتي تحقيق ذلك
انشاء الله فان قلت فالصورة الجوهرية العقلية جوهر لانها اذا
وجدت في الخارج كانت لا في الموضوع وعرض ايضا لكونها

موجودة بالفعل في الموضوع فيلزم كون شيء واحد جوهرا وعرضا
وهو محال قلت في دفعه وجوه الاول اعتبار الجنسية المذكورة في تعريف
العرض ايضا بان يقال العرض هو الماهية التي اذا وجدت في الخارج
كانت في الموضوع والثاني ان يقال معنى كون الجوهر هو الموجود
لا في الموضوع هو كونه بحسب اصل نشأة ماهيته مستغنية عنه و
ان كان بحسب خصوص وجوده محتاجا اليه وكون العرض هو الموجود
في الموضوع هو كونه بحسب جوهر ذاته محتاجا اليه لكن بانضمام ذاته
الى شيء لا يجوز كونه بحسب حال من الاحوال مستغنيا عنه فالمعقول
من الجوهر جوهر لاستغنائه بحسب الماهية عن الموضوع والانضمام
اليه في الخارج ايضا وليس بعرض والا كان في الخارج ايضا موجودا
في الموضوع والثالث التزام كونها جوهرا وعرضا باعتبارين
وبحسب الوجودين الاصلي والظلي والامتناع انما هو باعتبار
الواحد وبحسب النحو الواحد من الوجود فالصورة الجوهرية جوهر
في الخارج وعرض بل كيف في الذهن فان قلت على الوجهين الاولين
وابن يكون الصورة العقلية للجوهر جوهرا وهي علم الاتحاد وقد
صرحوا بان العلم عرض من مقولة الكيف فكيف التوفيق قلت
نعم يلزم ذلك على تقدير كون الصورة الذهنية بخصوص وجودها
الذهني جوهرا لهذا زعم بعضهم ان عدم العلم من مقولة الكيف
مسامحة وتشبيه للامور الذهنية بالامور الخارجية بل العلم

بالجوهر جوهر والعلم بالعرض عرض ولعل هذا الزعم على توهم كون
الصورة الذهنية موجودا ذهنيا من حيث هو بيّنتها الذهنية
والكيف هو الشيء من العرض الذي هو قسم من الموجود في الخارج
على ما مر فلا يكون تلك الصورة كيفا وهذا التوهم فاسد لان وجود
الصورة وجود ذهني لذي الصورة لكن وجود خارجي لنفسها
فان لفظة زيد مثلا وجود لفظي لذات المسمى ووجود حقيقي
لنفس تلك اللفظ لكن المحقق عندي انه ليس كذلك اي الصورة
الجوهرية ليست بحسب خصوص وجودها الذهني جوهرا بل تلك
الصورة لمهيتها جوهرا وتلك المهية لها فردان بحسب الوجودين
احدهما وهو الفرد الخارجي جوهر ايضا والاخر اعني الفرد الذهني
بحسب خصوص وجوده الذهني عرض خارجي وجوهر ذهني
والمهية المشتركة جوهر لعدم احتياجها في ذاتها الى الموضوع
والاحتياج العارض بحسب خصوص الفرد الذهني لا يضرها كما
عرفت في الوجه الثاني من الوجوه المذكورة فالعلم عرض والمعلوم
اعني المهية المشتركة جوهر وليس المعلوم هو الفرد الخارجي الا بما
لعرض وكون الوجود الذهني هو حصول الاشياء حاصلة
في الذهن فتامل قوله اعني المحل المتقوم بالحال اقول تفسير المفارق
بالمفارق عن المادة المفسر بالمحل المتقوم بالحال لسيئ لكون
الجسم على مذاهب من لا يقول بتركبه عن الهيولى والصورة

بانتفاء ما للذهن لا يستدعي كون ما يشبهه م

كالمص

كالمص وسائر المتكلمين وكذا الاشراقيين غير وارد بل عقلا ان
يصدق عليه انه مفارق عن المحل المتقوم بالحال في ذاته وفعله
فتفسير المادة بهما فسر غير صحيح بل يجب حمله على معنى اخر
ولا يبعد ان يكون بمعنى ما يكون قابلا للوضع بالذات سواء كان
جسما او جزء جسم والدليل على ان المادة والمفارق المعنى اخر سوى
ما هو جزء الجسم ان الحكماء والمتكلمين باسرهم يطلقون لفظ
المادة والمادي والمفارق عن المادة والمفارق لها ويستعملونها
في اطلاقاتهم اكثر من ان يحصى مع ان غير المشائين لا يقولون بالمادة
بمعنى جزء الجسم فحاصل كلام المص ان الجوهر اما مفارق عن المادة
اي ما لا وضع بالذات اولا وهو اما ان يكون محلا لجوهر اخر وهو
المادة التي المحل المتقوم بالحال الى اخر الكلام المص ان الجوهر اما مفارق
وح فلا يرد عليه شيء من الخرزتين قوله فالاولى ان يقول او غير مفارق
بل قوله او مفارق فان قيل المفارق عن المادة لما كان بمعنى الغير
المحتاج فغير المفارق يكون بمعنى المحتاج اليها فيلزم كون المادة
محتاجة الى نفسها اجيب بان المراد من المفارق عن المادة المفسر
بغير المحتاج اليها ما يكون غير المادة وغير مفتقر اليها فيكون المراد
من غير المفارق عن المادة المقابل له ما لا يكون كذلك اعم من ان يكون
غير المادة او يكون لكن يفتقر اليها فتامل قوله فالاولى تاخيره
تقسيم الجوهر الى المفارق وغيره عن تقسيمه الى المادة والصورة و

وذلك بان يقوم وهو اما محل لجوهر اخر وهو المادة او لا فاما ان
يكون حالا في جوهر اخر وهو الصورة او لا وهو اما مفارق عن المادة
في ذاته وفعله وهو العقل او في ذاته دون فعله وهو النفس واما غير
مفارق وهو الجسم فالمحل واما يتركب منهما وهو الجسم فان قلت
كل واحد من الحال والمحل قسم من الجوهر والمركب من قسمي الشيء لو جاز
كونه قسما من الشيء لم يحصر قسمه ابدا قلت المركب من قسمي الشيء اذا لم
يقم به وحدة حقيقية لم يجز جعله من الاقسام لاعتبار الوحدة
الحقيقية في القسم واما اذا قام بمجموع القسمين وحدة حقيقية على
حدة فهو لا محالة قسم على حدة يجب عده من الاقسام وبما ذكرنا
يندفع النقض بمجموع الهيولى والصورة النوعية بل الهيولى ومجموع
الصورتين على تقدير حلول النوعية في الجسمية فانه ليس بشيء من
هذين المجموعين وحدة حقيقية سوى الوحدة القائمة بالجسم
فلا يصدق على شيء منهما انه جوهر واحد وحدة حقيقية
على حدة مركب من الحال والمحل لم يلزم كونه جسما ومادة النقض
يجب كونها متحققة في نفس الامر فان قلت المشهور ان هذه
الخمسة اقسام اولية للجوهر وكلام المص يشعر بان الجوهر ينقسم اولا
الى المفارق والمقارن ثم المفارق الى العقل والنفس والمقارن
الى المادة والصورة والجسم فلا يكون اقسام اولية قلت الاقسام
الاولية للشيء ما ينقسم اليه الشيء من حيث هو من غير حاجة الى ان

يختص

يختص نوعا معينا كانقسام الحيوان بالناطق وغير الناطق
والاقسام الثانوية ما ينقسم اليه الشيء بعد صيرورته نوعا من
الانواع كانقسام الحيوان الى الرومي والهندي مثلا فانه انما
يصير الحيوان رومي بعد صيرورته انسانا وانقسام الجوهر الى
كل واحد من الخمسة انما هو من قبيل الاول دون الثاني كما لا يخفى ولا
عبرة باندراج قسمين او اكثر تحت مفهوم سلبي او اضافي فتفطن له
ثم ان هذا الحصر اعني حصر الجوهر في الخمسة استقرائي لا عقلي لتحقق
الارسال في كل من قسمي المفارق والمقارن لاحتمال قسم اخر في كل
منهما كما لا يخفى **قوله** قال الامام لا بد من الدلالة على ان الجوهر المركب
من الحال والمحل الخ انت خبير بان هذه الايراد لا يرد على كلام المص
لانه قسم المقارن للمادة الى الاقسام الثلثة وقد عرفت ان المادة
التي اعتبرت في المفارق والمقارن انما هي المادة بالمعنى الاعم من المادة
هي جزء الجسم عند المشائين وهي الخارجة من القسمة فالمادة الخارجة
من القسمة مادية اي مقارنة للمادة بمعنى الاعم المعتبر في التقسيم
فالجزء المركب من الحال والمحل لما لم يكن مقارنا للمادة بالمعنى المعتبر
لم يلزم ان يكون جسما كما ان الجزء الحال لو كان لا يلزم ان يكون صورة
والجزء المحل لكن لا يلزم ان يكون مادة بالمعنى الاخص نعم يرد على تقدير
تقسيم الجوهر الى المادة والصورة لا على تقسيمه الى المفارق وغيره كما

الخ

اختاره الشارح قوله فانه لا استبعاد في وجود جوهر جسماني آه قيل
الحصر استقرائي واحتمال قسم آخر لا يقدح فيه فلا يرد الاشكال واورد
عليه انه لا بد في الحصر الاستقرائي من ان يغلب على الظن انتفاء قسم
قسم آخر وان لم يقطع بتفيه وذلك في مادة النزاع منتف
اجيب بانه يكفي في الحصر الاستقرائي ان تتبع ويستقرى ويبالغ
في ذلك ولم يوجد قسم آخر ولم يتنزل احد غلبة الظن على انتفاء قسم
آخر والا لم يحصل الحصر الاستقرائي والعقلي سلمنا لكن لا نسلم انتفاء
غلبة الظن ههنا والفرق بين هذه الصورة وبين تتبع العنا
حتى غلب على الظن هناك انتفاء قسم آخر ولم يغلب ذلك ههنا
والثاني اما ان يكون سببا لوجود محله فهو الصورة قوله قيل
لا يخفى انه يدخل الجوهر الغير الجسماني الحال في جوهر آخر كذلك فتوا
له في الصورة وان لم يوجد يدخل المحل في القبول قوله وهو اما
ان يكون مدبرا للجسم وهو النفس او جزءا منه قيل هو منصوب عطفا
على قوله او مدبرا في بعض النسخ مرفوع عطفا على النفس وهو
غير جيد لان جزء النفس لا يدخل في المدبر وان دخل فيه ولو
ادخل جزء النفس او جزء العقل ايضا في العقل وقيل اما ان يكون
مدبرا وهو النفس او لا وهو العقل سواء كان جزء النفس
او العقل لم يبعد ثم هذا الجزء ينحصر في المحل اذ الجزء الحال داخل

في الصورة خارج من المقسم وهو ما لا يكون حالا او كذلك الحال في جزء
العقل اقول لا بد من ادخال جزء النفس وجزء العقل في العقل و
الا لزم الاقسام الاولية للجوهر على الخمسة مع زيادة انهما ليسا داخلين
في واحد من الاقسام الاربعة الاخر فلو لم يكونا داخلين في العقل ايضا
لدل ظاهرا انهما ليسا داخلين في العرض يلزم ذلك وعبارة الامام محتملة
لادخال جزء النفس في العقل بان يكون الضمير في قوله وهو العقل
راجعا الى كل واحد من قوله او جزء منه ومن قوله او لا مدبرا ولا جزء
منه ويحتمل ادخال جزء العقل ايضا لو لا قوله او جزء بعده دل له
وهو العقل في العقل والظاهر انه سهو والواجب عند ما نظم تقسيم
الجوهر الى اقسام الخمسة المشهورة قوله والموضوع والمحل اما ان
بينهما عموم وخصوص مطلق اي الموضوع اخص مطلقا من المحل
واما بين نقيضيهما فبالعكس اي نقيض المحل اخص مطلقا من نقيض
الموضوع لما يقرر من ان نقيض الاعم مطلقا اخص من نقيض
الاخص مطلقا قوله وجودا وعدما منصوبان على التمييز والجار
والمجرور متعلقان بالفعل والمعنى ان الموضوع والمحل متعاكسان
في العموم والخصوص عينا ونقيضا اي الموضوع اخص من المحل عينا
والمحل اخص من الموضوع نقيضا قوله لما مر من ان المحل المستغني عن
الحال اشارة الى ما ذكره الشارح قيل هذا المقسم في نفس قوله المحل والموضوع

كالمادة بقوله وهو الحل المستغني عن الحال الا الى ما سبق انفا
في هذا المقصد بقوله وهو الحل المقوم بنفسه ليكون تخصيصا له
والمناسب لكلام المص حيث يحكم بالمباينة بين الموضوع والعرض
ان تفسير الموضوع بالذات لا بالاول كما لا يخفى وسيفسره هناك بما
هو المناسب وكلامه ليس على وتيرة واحدة ولعله كما قيل في الموضوع
اصطلاحان ولا يخفى ان القول بالاصطلاحين يحل النزاع في المباينة
بين الموضوع والعرض لفظيا فتدبر قوله كالحركة فانها محل للسرعة
فان السرعة عرض قائم بالحركة القائمة بالجسم عند المتكلمين لكن
عرضيتها على المباينة بين الموضوع والعرض ليست باعتبار محلها
القريب اعني الحركة بل باعتبار محلها البعيد الذي هو الموضوع على
الجسم وعند الحكماء ان السرعة ليست عرضا قائما بالحركة بل هي فصل
مقوم لها لكنها عرض ايضا وموضوعه هو الجسم بلا واسطة قوله
وكذا يصلح بعرض الحال عرض فعطف الشق قول المص والحال على المحل
فيلزم التكرار فان بيان النسبة بين العرض والحال قد مر ثم يجب
عطفه على العرض فيكون هذا بيانا للنسبة بين الحال والمحل قال
المص رحمه الله والجوهر والعرض من ثواني المعقولات اي من
المعقولات الثانية يعني من الامور الاعتبارية فان في المعقول
الثاني اصطلاحين احدهما ما لا يعقل الا عارضا للمعقول

الاول

اخر اعني ما يكون عروضه للشيء في العقل من حيث هو في الخارج العقل
كالجنسية والفصلية ونظائرها وهو الذي جعل موضوعا للمنطق
وثانيهما ما يكون عروضه الشيء في العقل لا من حيث هو في العقل
بل من حيث هو في الخارج بان يكون مما يعتبره العقل وينتزع من
الموجود الخارجي ثم يضيف الموجود الخارجي وذلك مثل الوجود
والشيئية والوحدة ونظائرها والمعقول بهذا الاصطلاح وان
لم يشتهر من غير المص كثيرا لكن قد استعمل في هذا الكتاب مرارا
سبق بحيث لا يمكن انكاره والمقصد ان الجوهر والعرض ليسا جنسين
لما تحتهما وانما عبر عن الجنسية بكونهما من الامور الاعتبارية لاستلزامه
له فان جنس الشيء عن اجزائه الحقيقية فلا يكون امرا اعتباريا
وكونهما امرين اعتباريين اجدر بابطال جنسيتهما ظاهرا اذ ليس في الخارج
امر زائد على حقيقة افرادهما بالضرورة بل يكون هو الجوهر او العرض
بل لو امكن كونهما من الامور الخارجية لوجب كونهما من الذاتيات و
لذا لم يبرز المدعى كونهما من الامور الاعتبارية مبنيا على ادلة نفي
جنسيتهما قوله واختلف العلماء في ان الجوهر الخ فالمتكلمون ذهبوا
الى نفي جنسيتهما والحكماء قالوا بجنسيتهما والظاهر ان النزاع لفظي فان المعنى
الذي ذهب المثبتون الى جنسيته ليس هو الذي نفاه النافون قال
بعض الاعاظم القول الفصل ان الجوهر معنيين احدهما الموجود با
لفعل لا في الموضوع ولا ريب ان هذا الجنس ليس جزء الجوهر

بل هو من العرضيات اللاحقة وثانيهما المعنى الذي هو في ذاتها حيث
حقها ان يكون قائمة لا في الموضوع وهذا احد الجنس اللاحق لا جنس
الجواهر اذ لا مناسبة اليها حواس الذات بالنسبة الى ما هو ذاتي لهذا
وانت تعلم ان ادلة النفاة لا تتعرض لابطال هذا المعنى قوله كما ان العرض
ليس جنسا لما تحته هذا كالمتفق عليه كما صرح به بعضهم الا ان بعضا
من الاعاظم صرح بجنسية العرض ايضا لما تحته وحكم بان المعقول ان
المجاز ان جنسين اقصيين احدهما الجوهر والاخر العرض واثبتهما
في كتبه بالادلة بطول ذكرها وحاصلها ان العرض ايضا يطلق على معنيين
الموجود في الموضوع وليس له صلوح ان يكون حدا لقولنا العرض والطبيعة
النابعة التي حقها بحسب تحققها وبحسب نفس طبيعتها جميعا
ان يكون قائمة في الموضوع هذا هو الجنس وللاخر لقولنا العرض
لعين ما يدل على جنسية الجوهر بالمعنى الثاني لما تحته فلا فرق في
ذلك بينهما قوله ولذلك اختلف فيه فزعم بعضهم انها من قبيل
الاعراض ثم القائل بعرضية الصورة الحالة في الاجسام على الصورة النوعية
وكذا الجوهرية المفارقة هو شيخ الاشراق وبعرضية النفوس الناطقة
بعض من لم يقل بتجردها من قدماء المتكلمين وبعض الاطباء
كجالينوس واتباعه على ما هو المشهور وبجوهرية الاضواء والالوان
وغيرها من الكيفيات كالطعوم والروائح المتلائم من المعتزلة
قوله ورد بان ذاتي الشيء رد هذا الرد بان ذاتي الشيء بين الثبوت

لما هو

لما هو ذاتي له سواء عقل بالكنه اجمالا مفصلا او اجمالا لا يلزم
ان يكون الذاتي بين الثبوت للامر الصادق على ذي الذاتي كا
لحيوان بالنسبة الى الضاحك وفيه ان كون ما ذكر من الامثلة
معقولا بالكنه اجمالا ايضا ثم بل ايضا الخاص قبيل الثاني فتامل
قوله بل المصورة من النفس هو المدبر للبدن قيل علم النفس بذاتها
حضوري والصورة العلمية في العلم الحضوري هو بعينها الصورة
العينية فالحاضر عند النفس المعلوم لها بالذات هو ذاتها المخصوصة
لا وجه من وجوهها وعلم المدبر للبدن علم حصولي لا حضوري
واجيب بان المعلوم لنا هناك هو المعنى المشار اليه بلفظ انا وهو
الانسان المنقسم الى اجزائه في البدن ومتصرف فيها هو النفس
وعلمها بكل واحد من جزئي هذا المعنى علم حصولي وفيه نظر وقد
يجاب بان ثبوت الذاتي للشيء انما يكون بينا لو كان الشيء منظورا
اي معلوما بالعلم الحصولي لا مطلقا والمقام موضع تامل قوله
فان انواع الجواهر بعضها اولى بالجوهرية من بعض فكذا هذا
انما يكون اذا كان الجوهر هو الموجود بالفعل لا في الموضوع وكذا
العرض الموجود بالفعل في الموضوع فانه ح يكون الجوهر العلة في
هذا المعنى اولى واقدم من الجوهر المعلول بل اشد منه ايضا اذ الموجود
للعلة يكون اقدم واولى واشد من الوجود للمعلول لكن الجوهر الذي
جنسه ليس هو الموجود بما هو موجود مسلوبا عنه الموضوع

كما صرح به بعضهم والا لكان فصله المقوم مقوما لحقيقته لانه
قد تقرر ان الفصل انما يفيد وجود الجنس لا تقومه فلو كان ماهية
الجنس هو الموجود بما هو موجود مع قيد عدمي لكان فصله
الذي يحصل وجوده يقوم ماهية الموجود لا غير على ذلك التقدير بل
حد الجوهر الذي جعلوه جنسا هو المعنى الثاني من معنيه الذين
من ذكرهما ح كون هذا المعنى مما يقع فيه التفاوت بشيء من الامور
المذكورة في افراد الجوهر محل نظر وكذا الكلام في العرض على الفرد
بجنسيه قوله ورد بانا لا نسلم الاختلاف بينهما في حقيقة ح
هذا المانع لكون ما فيه الاختلاف حقيقة الجوهر والعرض
كما ان المستدل ادعى ان هذين المفهومين ما حقيقتها الجوهر
والعرض وهما مقولان بالتشكيك على حقيقتهما فلا يكونان ذاتيين
فمنع بانا لا نسلم كون هذين المفهومين اللذين هما الان على افراد
الجوهر والعرض بالتشكيك حقيقتين للجوهر والعرض بل يجوز ان
يكونا عارضين لحقيقتهما ح يرد ان هذا الدليل انما اقيم على عرضية
هذين المفهومين لا غير واما الاصل الاختلاف اي لا نسلم كون
افرادهما مختلفة في صدق هذين المفهومين عليها ح يرد انه
اذا كان حقيقة الجوهر هو الموجود لا في الموضوع صدقه على
الجوهر العلة يكون اقدم واولى ايضا من صدقه على الجوهر المعلول
ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود وكون الوجود ماخوذا في

اذ ماهيته

مفهوم

مفهوم الجوهر كما لا يخفى قوله ولو سلم اي كون الاختلاف في
حقيقة الجوهر فقد مر في اول الكتاب ان ما ذكر في بيانه اي بيان
نفي كون الذاتي مقولا بالتشكيك من ان اللازم من التشكيك ان ما
لا يكون ذاتيا في الجميع والا لما اختلف ولا يلزم منه ان يكون
عرضيا في الجميع اقول ما لا يكون جنسا لبعض ما تحته من الانواع
المحصلة لا يكون جنسا لشيء منها لان ما يمكن ان يوجد ماهية مستقلة
بدون ان تضم اليها ما يحصلها كان ماهية محصلة ولذلك يحتاج
فلا يمكن ان يصير جنسا لشيء اذ الجنس ماهية مبهمة غير محصلة ولذلك
يحتاج في تحصيله الى الفصل فلو كان شيء من الاشياء جنسا لبعض
ما تحته دون بعض يلزم كون ماهية واحدة مبهمة محصلة وذلك
ح قوله فانا نعقل من الجوهر انه المستغني عن الموضوع ان اريد المستغني
بالفعل عن الموضوع فغير صحيح لعدم صدقه على معقولات الجواهر مع
كونها جواهر البتة وان اريد ماهية من شانها ذلك فيرد ان
تلك الماهية ليست ماخوذة في حد ذاتها بالقياس الى الموضوع فان
الاستغناء عن الموضوع والموجود لا في الموضوع وامثال ذلك
انما هو عارض من عوارضها في البعض الاعتبارات فتامل قوله اشار
الى ان هذا الوجه انما اقيم دليلا على عرضية هذين المفهومين
هذا الحكم لا يختص بهذا الوجه بل الوجهان الاولان ايضا انما اقيما
لعرضية هذين المفهومين باتحاد كون هذين المفهومين حقيقة

للجوهر والعرض الا ترى ان قول المص والمعقول منهما صريح في انه
لا يعقل منهما سوى هذين المفهومين او ما في معناهما فكيف
يمكن اقامة الدليل على ما لا يعقل ولا يتوهم ان المراد بهذين المفهومين
هو الموضوع والمحتاج الى الموضوع مطلق الموجود لا في الموضوع والموجود
في الموضوع ضرورة انه لا فرق بينهما في المعنى اذ المراد بالمستغني والمحتاج
الموجود المستغني والموجود المحتاج ولا في كونهما ماخوذين بالنسبة
الى امر مغاير وكل ما يقال في تعريف الجوهر والعرض ماخوذ
بالقياس الى الموضوع فموضوع لما اخذه هذه الوجوه الثلثة بل
كل ما يورد في نفي جنسية الجوهر والعرض لا تنفي الا جنسية هذه
المفهومات دون ما اراده المحشون كما عرفت ومن هذا ظهر اندفاع
ما قيل ان هذا التوجيه لا يناسب قوله واحتج على ذلك بوجوه
اولا لا شك ان الدليل الاول والثاني لافادة عرضية حقيقة
الجوهر والعرض فينبغي ان يكون هذا ايضا لافادة ذلك والا
فما احتج عليه بوجوه ثلثة بل بوجهين فان قوله والمعقول
منهما على هذا التوجيه مدعاه اخر وايضا النزاع في عرضية الحقيقي
لا المفهوميين ووجه الاندفاع بين مع ان مثل ذلك هين
قوله فانها كما عرفت عبارة عن عوارض الموجود الذهني
قد يقال لا يكون الموجود الذهني شرطا لعروض الماهية ولكون
الماهية به مقتضا لجنسيته والفصلية واستنادها وهذا

منا جعلوه موضوعا للمنطق وقد يقال لما يكون الموجود الذهني
شرطا لعروضه لاتصاف الماهية به كالوجود والوحدة ونظائرهما
وهو اعم من الاول وهذا هو المراد من المعقول الثاني في هذا الكتاب
ولا يرد ما اورده الشارح كما عرفت قوله واستدل عليه ايضا هذا الاستدلال
منقوض بسائر المقولات بل بسائر الاجناس مطلقا فما قيل هنا
يقال مثله هناك وما يجاب به ههنا يجاب مثله هناك قوله فيلزم
امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية اي تفصيلا والا فالتعقل الاجمالي
لا امتناع فيه قوله اذ يلزم كون العرض محمولا على الجوهر ونفسه منتفية
عطفا على قوله محمولا والضمير راجع الى الجوهر اي يلزم كون العرض
نفس الجوهر بحسب الوجود والحاصل ان الجنس موجود بوجود
الفصل فلو كان فصل الجوهر عرضا موجودا في الموضوع يلزم كون
الجوهر الذي هو الجنس موجودا في الموضوع ضرورة اتحادهما في الوجود
فيلزم افتقار الجوهر الى الموضوع ومن هذا ظهر ضعف منع امتناع
حمل العرض على الجوهر بناء على اعتبار قيد ذاتي في تعريف الجوهر وذاتي
العرض اذ منشأ الامتناع هو الاتحاد في الوجود اللازم من كون
العرض فصلا للجوهر لا يؤثر فيه ذلك اعتبار قيد ذاتي في تعريف
الجوهر كما لا يخفى قوله ومما يقال من انه يلزم تقوم الجوهر بالعرض
الخ لا يتم جليا ان المراد من تقوم الجوهر بالعرض ان يكون
الجوهر موجودا بوجود العرض كما هو شان الجنس مع الفصل

فلو جاز ذلك يلزم كون وجود واحد وجودا للجوهر والعرض اي
في الموضوع ولا في الموضوع وذلك مما يبطل البطلان سواء كان ذلك
العرض قائما بجوهر مقوم لذلك الجوهر او بغيره فالحق ان تقوم الجوهر
بالعرض محال مطلقا وما يتشبث به في تجويز ذلك من كون السرير
متقوما بالهيئة فجوابه ان التقوم هنا ليس بمعنى الاتحاد في الوجود
فهو ليس بمحل الخلاف هذا على انه يمكن ان يقال ان السرير في الحقيقة
ليس الا المقدار المتشكل بالشكل المخصوص سواء كان قائما بذاته
لو فرض او قائما بغيره واذا كان قائما بغيره سواء كان ذلك الغير
خشبا او حديدا او غير ذلك فالخشب والحديد مثلا ليس داخلا
في مفهوم السرير بما هو سرير فحمل الجوهر على السرير ليس الا كحمله
على الكرة والاسطوانة وكحملها على الجسمين المخصوصين وكحمل
المربع على الجسم المخصوص فلا يلزم تقوم الجوهر بالعرض اصلا فتدبر
قوله والجواب انه قد مر في حاصل الجواب اذا اختلفا ان فصول الجواهر
جواهر فيلزم تمايزها بفصول قلنا لا نم وانما يلزم لو كان الجوهر
جنسا لها ايضا وليس بلازم لما تقرر من ان الجنس بالقياس
الى الفصل عرض عام والفصل بالقياس الى الجنس خاصة فتمايزها
فيما بينهما انما هو بتمام الماهية وعن الانواع التي هي فصول لها وان
خصوص الجنس اما في نفس الامر فليس لكونها متحدة الوجود معها
واما في اعتبار العقل فبالبساطة والتركيب في الاول وبتمام

الماهية

الماهية في الثاني فليتامل وكذلك الحال في فصول سائر الاجناس قال
المص والمعقول من الفناء العدم لما كان يتبادر الى بعض الاوهام
ان الفناء شيء يخلقه الله تعالى فينفي به الاجسام عند الفناء فيكون
الفناء غير من الجوهر ضد الهادم فعقبه المص بانا لا نعقل من فناء
الاجسام الا عدمها فلو فرضنا ان الله كما يتوهم لم يكن الفناء
للجوهر انما هو باعتبار المحل اذ لو فرض كون الفناء وجوديا لا يمكن
كونه ضدا للجوهر على اعتبار الموضوع لعدم كون الجوهر ذا موضوع
فلو ذكر هذا القول بعد قوله وقد يطلق التضاد لكان اخصر
وقد اوما الشارح اليه ايماء لطيفا ليس بشيء اذ الفناء على هذا الفرض ليس
لعدم الجواهر الحالة فقط ليتوارد على محالها بل لعدم الحال والمحل
جميعا فنشأ هذا الوهم ليس الا كون الفناء رافعا للاجسام كما يرفع
الضد فلا تعلق له باعتبار المحل او الموضوع بل هو وهم مخيف
ناشئ من سوء الفهم فالمص نبه على فساده بمجرد تحديده بعد
نفي التضاد بين الجواهر وبين غيرها وقوله الشارح فاذا حلول
خلق الفناء لا ينفي الاجسام باسرها ينافي ما ذكره من الايماء
قوله اي لا يجوز ان يحل مثلان في محل واحد قوله برهانه
ذلك ان تلك النوع الواحد ليس بمحيث ولا للوازمها وهو ظ
بل للعوارض فهي انما يلحق بها من خارج فلا بد لها من استعداد
لقبولها لاستحالة الترجيح بلا مرجح وذلك الاستعداد لا يحصل

انا نعقله لا بد ان يكون وجوديا وما نقل عن ان نقول بضد الفناء للجوهر

لها من قبل ذاتها والا لما اختلف العوارض بحسبه فلا يكون موجبة
للتكثر بل من قبل قابل لها وهو اما المادة ان كانت الهيئة جوهرا
والموضوع ان كانت عرضا فما لا مادة له ولا موضوع له لا يجوز ان
يتعدد افراده وكذا ما له مادة او موضوع ما لم يتكثر اما الذات
كان يكون موادا او موضوعات متكثرة او بالاستعداد كالمادة
الواحدة والموضوع الواحد اللذين يتوارد عليهما الصورة والاعراض
الازمنة المتعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة مع وحدة المحل ذاتا
واستعدادا لا يتكثر النوع النوع الواحد عرضا كان او جوهرا قوله
والجواب انا نختار ان امتيازها بالعوارض والاوصاف لا
يتوقف على امتياز سابق قوله وجوب تقدم المعروض بالوجود
والحصل المستلزمين للتميز على العارض يدفع ذلك الجواب كما
لا يخفى على افطن من نوعه الالباب قوله ايضا لو تم ذلك لدل
على امتناع حلول المثلين في محل واحد بطريق التعاقب اقول
الموضوع لا يقبل عرضا معينا كهذا السواد مثلا ما لم يحصل له
استعداد تام لقبوله باسبابه الخارجة من خارج فما دام ذلك الا
ستعداد باق للموضوع لم ينعدم عند ذلك السواد فاذا انعدم
الاستعداد بسبب انعدام اسباب الخارجية انعدم ذلك
السواد ثم لم يوجد ما لم يعد استعداد مثل استعداد الاول
باسباب مثل اسباب الاولى يوجد في الموضوع سواد مثل

سواد الاول

سواد الاول وامتيازه عن الاول انما هو بالموضوع المستعد بهذا
الاستعداد الحاصل له ثانيا الذي هو متاخر عن الاستعداد
الاول الاحدث وحصوله عن اسباب مغايرة لاسباب الاستعداد
الاول وان كان مماثلا له فعرضا قد تكثر الموضوع بتكثر الاستعداد
فلا محذور قوله فلا يجوز قيام عرض واحد بعينه اي مثلا فلا
يرد ان الاولى ان لا يختص بالعرض ليشمل الصورة قوله فيلزم ان لا ينفصل
الاثنان فما الانفسية من الواحد في وحدته قيل غرضه لجواز ان
يتميزا في نفس الامر وان لم يتميزا عندنا وهو مكابرة لما قررنا
لك من البرهان الدال على ان التمايز في نفس الامر لا يمكن ان يكون
الا باعتبار المحل ثم نقض هذا القائل الحكم السابق عند قيام الصورتين
او تصديقين بالنفس الواحدة لان التصور نوع والحد من العلم
وكذا التصديق وبقيام نقطتين في خط واحد وخطين في سطح
واحد وسطحين في جسم واحد ثم اشتغل بالجواب عند منع مماثلة
التصورات وكذا التصديقات وبين المغايرة النوعية بان
تصور زيد مع قطع النظر عن المحل يغاير تصور عمرو والتصديق
بقيامه يغاير التصديق بقعوده وحقق ذلك بان زيدا وان
كان شخصا واحدا في الخارج وليس له حصول منتظر لكن العلم به من
حيث انه يقبل الحصول الذهني كلي ونوع مغاير في ذاته للعلم بعمرو
وبتكثير النقطة والسطح والجسم باعتبار النهايات اقول والذي جعله

تحقيقا من كون تصور زيد كليا باعتبار الخصائص الذهنية لا يخل
لان بينا مغايرة تصور زيد لتصور عمرو بل وجه ذلك ان وجه
التخصيص وان كانا من نوع واحد لكن التخصيصات ليست من نوع واحد
ولو نقض في هذه المسئلة بان تصور زيد عرض واحد مع انه قائم
بمحال متعددة لكن دفعه متكثر باعتبار الخصائص الذهنية ثم
اقول الاولى ان يتفرع هذه المسئلة على كون الموضوع من جملة المتحيزات
لانه لو فرض قيام عرض واحد بمحالين لم يكن عرضا واحدا كما لا يخفى
قوله وايضا لو جاز حصول عرض واحد في محلين لجاز حصول جسم واحد
في مكانين قيل انه يلزم من كليتهما ان يكون شيء واحد في زمان
واحد مباينا لنفسه في الاشارة اليه الحسية وهو باطل بديهية لكن
هذا انما يلزم لو كان المحلان مختلفين بالوضع اما لو كانا متحدين
وضعا فلا واورد عليه انه لا يلزم من صحة الاشارة الى شيء واحد
من جهتين مختلفتين مباينة الشيء لنفسه في الاشارة الا ترى انه
يصح ان يشار الى القلة من الشمال والجنوب كليهما ولا يلزم من
ذلك مباينة القلة لنفسه في الاشارة اقول الاشارة الى الجسم من
جهتين ليست كالاشارة اليه في مكانين فان الاشارة اليه من جهة
الجنوب مثلا اشارة بالذات الى بعض منه لا الى كله الا بالعرض
والا يلزم كون القلة بكليتها من جهة الجنوب فلو فرض ان الاشارة
اليه من جهة الشمال ايضا الى كليته بالذات لزم كون القلة

بكليتها

بكليتها من جهة الشمال ايضا ح يلزم مباينة القلة لنفسه في الاشارة
لا محالة وهو معنى الاشارة الى الجسم الواحد في مكانين وهذا ح كما
فالاشارة الى القلة من جهة الجنوب اشارة الى الطرف منه واليه
من جهة الشمال الى طرف اخر منه وهو ليس بمحال فاين هذا من
من ذلك قوله واما الثاني فلانه لو قام بالكل من جزئين مع
قيل هذا انما يلزم لو كان المحل هو المجموع وح لم يكن نقضا على ما ذكر
مع انه لا يتعدد فلا بد من حمل الكلام على ان المحل كل واحد من الثلثة وح
يمنع انعدام هذا التالف بانعدام محل واحد لجواز بقائه بمحل اخر
قوله وبما ذكرناه يظهر جواب اخر من قول ابي هاشم هذا ان بقاء
الرابطة بين الجزئين هو التالف القائم بالمجموع او العرض الاضافي
ولا نزاع لنا فيه ولا حاجة في ذلك الى قيام تالف بكل من الجزئين
قوله واما القسم الرابع فظاهر ان انقسام المحل الحال فان قلت
فكيف يصح قول الحكم واما الانقسام فغير مستلزم من الجانبين مطلقا
قلت طبيعة انقسام الحال لا يستلزم انقسام المحل والا لزم ان
يستلزم ذلك في ضمن فرد كل فرد لها ولا ينافي ذلك استلزام
فرد منها انقسام المحل كما لا يخفى قوله وزعم ان الحال في محل ينقسم
الى اجزاء مباينة له ان كان حاصلا بها لم يمكن الفرق في انحصار
الترديد بجواز ان يكون حالا في المجموع من حيث هو مجموع او
في المحل لا مطلقا بل باعتبار قيد الجزء زايد كالانتهاء في حاله

النقطة في الخط مثلا كما سيأتي قوله ان حل فيه من حيث ذاته اي
بدون اعتبار قيد زائد كالانتهاء في الخط من حيث محليته
للنقطة او باعتبار كون المجموع من حيث هو مجموع والحلول في المحل
من حيث ذاته المنقسم ان يحل الكل في الكل والبعض في البعض وكلما
هو كذلك فانقسام المحل يوجب انقسام الحال لا محالة فان قلت الجسم
الابيض اذا قسم في موضع البياض مثلا ينقسم البياض دون السواد
مع انه حال فيه من حيث ذاته المنقسم واذا قسم في الفصل المشترك لم
ينقسم شيء منهما قلت محل السواد في الجسم كله بل انما هو بعضه دون كله
وكذا محل البياض والكل انما هو محل البياض لا محل البياض والسواد
متناولا قوله وان حل فيه لا من حيث ذاته المنقسم بل من حيث
هو غير منقسم فح الضمير الجر وفي فانه راجع الى المحل كما في الشق الاول
يعني قولنا ان حل فيه من حيث ذاته اي لا يكون المحل باعتبار ذاته
المنقسم محلا لذلك الحال بل هو من حيثية اخرى كالخط مثلا بالنسبة الى النقطة فان له حيثيتين حيثية كونه مقدارا منقسما
في جهة واحدة وحيثية كونه متناهيا فهي من الحيثية الاولى ليس
محلا للنقطة والا لزم محلية الخط الغير المتناهي ايضا محلا للنقطة
بل من الحيثية الثانية وهي حيثية زائدة على ذاته المنقسمة فالاضراب
بقوله من حيث هو غير منقسم متناهيا لا بد منه اذ كون المحل محلا لا من
حيثية الانقسام اعم من كونه محلا من حيثية عدم الانقسام لكونه

الانقسام

شاملا

شاملا لما هو محل باعتبار ذاته من حيث هو مع قطع النظر عن
الحيثيتين الانقسام وعدمه والمص كونه محلا من حيثية عدم
الانقسام متناول ويحتمل ان يكون الضمير الموضعين راجعا الى
الحال ويكون المعنى الحال ان كان منقسما مطلقا كالجسم التعليمي
او كان منقسما في بعض الجهات لكن كان طوله من جهة الانقسام كالخط مثلا من جهة الطول يلزم من انقسام المحل انقسامه ايضا
وان كان غير منقسم اصلا كالنقطة او كان حلوله من جهة عدم
الانقسام كالخط من جهة العرض لا يلزم انقسامه من انقسام
المحل فلمثل الخط حلولان من جهة الطول المنقسم ولذلك يلزم
من انقسام محله في تلك الجهة سواء كان حلول المحل او عرضه
انقسامه من جهة العرض الغير ايضا يحسن الاضراب لا شك قوله
لا من حيث ذاته المنقسمة بلزوم الانقسام فلا يشمل مثل النقطة
فليتامل قوله واستدل على ذلك بان الوحدة في حلول وحدة
المنقسم فيه على تقدير كونها وجودية انما هي من حيث انه غير
منقسم اعني المجموع من حيث المجموع فوحدة العشرة التي هي مجموع الآحاد
من حيث هو مجموع وهي من هذه الحيثية غير منقسم البتة وحلول
الاطراف في الخط ايضا انما هو من جهة انها غير منقسمة لكن تلك
الجهة فيها ليس حيثية المجموع من هو مجموع بل حيثية انتهائها عند حد
معين واما الاحتمالات فالظاهر انه ليس لها حلول بحسب الخارج

الانقسام بلزوم انقسام المحل من تلك الجهة من انقسام محله او عدم انقسامه

لكونها اعتبارية فالابوة انما تعرض للاب في العقل من حيث اعتبار
كونه منشأ التولد من آخر من نوعه منه ولو فرض كونها وجودية
لحلولها في محالها ليس من حيث ذاتها المتشخصة ولا من حيث مجموع
بل مثل الاعتبار المذكور فاحفظ ذلك ومر عليه نظائره لكن
الامام في المحصل ارتضى بداهة ذلك الحكم ومنع كون الوحدة و
النقطة والاضافات امورا موجودة في الخارج اقول قيل لو ثبت الفصل
بانقسام الجسم الابلق اذا قسم في موضع البياض مثلا فان هيئة انقسام
المحل بدون الحال اندفع عنه ما اورده الامام والقول بان محل
السواد من حيث هو محل السواد بنفسه ان هذا التخصيص ليس في
كلامهم ان قسمة ذات المحل يوجب قسمة الحال ولو كان مرادهم ذلك
لم يحتج الامام الى القول بان الاطراف اعدام حتى يوجه عليه ايراد
الشارح بل مثل ما يقال في الجسم الابلق يمكن ان يقال في الاصل ان
ذات الجسم الواحد من حيث هو واحد ليس محلا للسطحين مثلا
والا لزم اجتماع المثلين فلو انقسم من حيث هو محل السطح لانقسم
ذلك السطح بالضرورة واما الخط فهو من حيث انه محل النقطة لا يمكن
انقسامه لهذا لا ينقسم النقطة اصلا وايضا لو كان المراد ذلك
لصار النزاع لفظيا لان كلام المفصل ان قسمة ذات المحل لا توجب
قسمة الحال فلو كان مراد من لم يقل بالفصل ان قسمة المحل
من حيث هو محل يوجب قسمة الحال لم يرد السلب والايجاب في

محل واحد

محل واحد انتهى اقول محل البياض في الجسم الابلق غير محل السواد
بالذات لا بمجرد الحيثية فان محل البياض بعض من الجسم الابلق و
محل السواد بعض آخر مباين للاول بحسب الوضع والاشارة وان لم
يكن مباينا له بحسب الوجود لكونهما واحدا بالاتصال ولو سلم ذلك
مغايرة بحسب الحيثية فلا مشاحة بعد اعتبار كون الحيثية متكثرة
لذات المحل لئلا يلزم اجتماع المتضادين اذ مجرد تغاير الحيثية بدون
تكثر الذات لا يكفي في صحة اجتماعهما واذا ثبت المغايرة بالذات
بين محل السواد ومحل البياض في الجسم الابلق فلا يمكن المفصل
التشبث به في تجويز ان قسمة ذات المحل لا يوجب قسمة الحال فان
عند انقسام الجسم الابلق في موضع البياض لا ينقسم ذات محل السواد
ليكون ذلك انقساما لذات محل السواد بدون انقسام السواد
بخلاف الخط مثلا بالنسبة الى النقطة فان ذات الخط ليس مغايرا
لذات محل النقطة مغايرة بالذات فانقسام الخط انقسام لذات
محل النقطة مع عدم انقسام النقطة لكون حلولها فيه لا من حيث
الذات المنقسمة فليتامل قوله فكما جاز في الاعتبار ان يتخلل كل
المحل الا بطريق السريان مع كون الامور الاعتبارية لها حلول في المحل
والمحل شغل بها اصل بقل فان الاعتبار كما به ينتزع العقل من الموجود
ويصفه به واتصاف شيء بالآخر لا يستلزم حلوله فيه ومعنى كون
الامور الاعتبارية في نفس الامر ان لها منشأ انتزاع في الوجود

بخلاف الوهميات الصرفة قوله لكن يرد انما اذا قطعنا من جسم مخروط
الخ اقول هذا انما يرد لو كان محل النقطة جسم المخروط من حيث
المجموع وقد عرفت ان عدم كون الشيء حالا في المحل من حيث ذاته المنفصلة
لا يستلزم الحلول فيه من حيث المجموع بل قد يكون كذلك كوحدة
العشرة وقد يكون حالا فيه من حيث تنفاء الحد معين وقد يكون
باعتبار الحركة في الاضافات ومحل النقطة ههنا من قبيل القسم الثاني
فان محلها هو الجسم المخروط من حيث امتداده الطولي عند الراس
ولا يعتبر في ذلك تعين بامتداد في جهة القاعدة وبقطع الجسم
من جهة القاعدة لا ينعدم ما هو محل النقطة حقيقة بل ينعدم
ما لا مدخل له في تحقق تلك المحلية هذا واورد المحقق الدواني على
بطلان اللازم يعني قوله لكن البديهة تشهد بان تلك الاطراف
باقية على حالها بان هذا لم وكيف يسمع في مثل دعوى البداهة
مع ان جمهور المشائين يدعون البداهة في انتفاء الجسم المخروط
والحال هذا ويلزم انتفاء النقطة قطعا اقول فهم التزم
كلام الفصل ان الحلول اذا لم يكن من حيث الذات المتقررة يجب
ان يكون في المجموع من حيث المجموع وبناء كلامه عليه فمراده ان حلول
النقطة المخروط لو كان في المجموع من حيث المجموع لزم من قطع
المخروط من جانب القاعدة انعدام تلك النقطة لذلك القطع
المستلزم لانعدام المجموع من حيث المجموع مع انا نجزم انه لا دخل

لذلك

لذلك القطع في وجود تلك النقطة ولا في عدمها واما لزوم
انعدام النقطة بسبب انعدام ذات المخروط بسبب طريان الفصل
عليه فامر اخر وقد اشار الى كون مراده ذلك بقوله ولا نافية لذلك
القطع في وجودها وعدمها فحاصل كلامه ان البداهة تشهد
بان تلك الاطراف باقية على حالها في الوجود والعدم ولا دخل
لذلك القطع المستلزم لانعدام المجموع من حيث المجموع في حال
تلك النقطة من وجودها وعدمها وان كان للاصل والقطع
الرافع للوحدة الاتصالية المستلزمة لانعدام ذات الجسم دخل
في ذلك فتفطن وقد يقال العقل كما لا يحكم بانعدام الجسم بعد
طريان الانفصال بالمرة وحدوث جسمين اخرين من كتم العدم
كذلك لا يحكم بانعدام بعض صفاته كاللون وحدوث مثله من كتم
العدم والفرق بينهما في ذلك تحكم وان يحكم ببطلان بعض صفاته
كالوحدة فبقاء ما يوجب العقل بقاؤه في الجسم بعد طريان
الانفصال يبقى ذلك الجزء المرض ههنا يقولون مادة الشيء
وحاملة الصفات والاطراف من هذا القبيل اقول فيه نظر لان
انعدام الموضوع يوجب انعدام العرض لا محالة فاذا انعدم الجسم
بعد طريان الانفصال يجب انعدام جميع الاعراض التي كان ذلك
الجسم موضوعا لها ولا فرق في ذلك بين عرض وعرض وبقاء
المادة لا دخل له في ذلك وتوهم مادة الشيء في حامل الصفات

ليس معناه انها موضوعة لها بل معناها انها حاملة لاستعدادها
فاحفظ ذلك قال المص والموضوع من جملة المشخصات اقول قد عرفت
ان العرض ماهية يقتضي الكون في الموضوع فلا افتقارها الى امور
خارجة بحيث لو فرض خلوها عنها لامكن تحققها موجودة كحاجة
الجسم الى المكان مثلا وليس ايضا كحاجة الشيء الى علته اذ الافتقار
الى العلة لا يستلزم الكون فيها ولا كحاجة في قبول اصل الوجود عن
الفاعل اذ الماهيات الامكانية مستقلة في ذلك فاذن ذلك الافتقار
ليس الا في قبول نحو وجود الخاص به وهذا هو المراد بكونه مفتقرا
الى الموضوع في تشخصه اذ التشخص ليس الا خصوصية في الوجود
اما كون الموضوع من جملة المشخصات فلان الدليل انما دل على كونه
محتاجا اليه في التشخص في الجملة واما على نحو الاحتياج فيه فلا فان
قلت المادة ايضا كالموضوع في كونها من جملة مشخصات ما حل فيها
لجريان ما ذكرت من الدليل فيها فما وجه تخصيص هذا الحكم
بالموضوع قلت المادة بالنسبة الى الصورة الشخصية موضوع لعدم
افتقارها اليها وبالقياس الى طبيعة الصورة مادة لعدم استغنائها
عنها فاختص الحكم بالموضوع من حيث هو موضوع فان قلت
فيلزم ان يكون الصورة الشخصية عرضا مع كونها جوهرا قلت
قد عرفت ان العرض ما يكون بحسب طبيعته وبحسب وجوده جميعا
مفتقرا الى الموضوع والصورة الشخصية ليست كذلك لعدم استغنائه

المادة

المادة عن طبيعتها قوله ان اردت ان الفاعل يوجده من غير حاجة
الى الموضوع فهو المسند الى مختار هذا الشق ونقول ان الفاعل يوجده
من غير ان يكون محتاجا في الوجود الى الموضوع اذ حاجة العرض
الى الموضوع بسبب الكون فيه والحاجة الى الشيء في الوجود ليس سببا
للكون فيه كما اشرنا اليه والحاصل ان العرض حاجته الى الموضوع هي
سببا لكونه فيه والمسئلة ان هذه الحاجة لا يمكن ان يكون حاجة
في اصل الوجود والا لكان كل حاجة في الوجود سببا لكون المحتاج
في المحتاج اليه فتامل قوله فانها مثلا لزمان الخ اقول التلازم بينهما
كاف في الحكم اذ المتلازمان لا بد ان يكون احدهما معلولا للاخر
او كلاهما معلولي علة واحدة كالفردين في محل فان كان الشيء في احد المتلازمين
محتاجا الى الاخر غير هذا لم يمكن ان يكون التلازم الواقع بينهما من القسم
الاول بل يكون من القسم الثاني فيكون ذلك الشيء في المتلازم الاخر
محتاجا اليه ويرجع الامر الى الحل دفعا للدور اقول الاولى
ان يعلل ذلك بانه لا بد هنا من ارتباط خاص لا محالة ليفيد
بذلك الارتباط التخصص والا لزم ترجيح بلا مرجح ولا ارتباط بالذات
بين الحالين بل بين المحل والحالين والارتباط بين الحال انما هو
بالعرض وبسبب اشتراكهما في محل واحد فان كان الارتباط الذي
بين الحال والمحل غير كاف في تخصص الحال مع كونه بالذات فعدم كفاية
ما هو تبعية وبالعرض بالنسبة اليه اعني الذي بين الحالين

بينهما بدل

والتسلسل

يكون اولى وذا للظاهر او بواسطة اورد بان في صورة
التسلسل لا يلزم الاحتياج الى المحل اصلا واعتذر عنه بحمل الاحتياج
بالواسطة على الاحتياج المتعلق بالمحل اقول لا حاجة الى هذا التكلف
فان العرض اذا احتاج في تشخصه الى ما حل في محله وهو ان لم يكن في
تشخصه محتاجا الى المحل لكنه محتاج في الجملة بالضرورة فيصدق
ان العرض محتاج في تشخصه الى محله بالواسطة في الجملة فان المحتاج
الى المحتاج الى شيء محتاج اليه وان لم يكن جهة الاحتياج واحدة
لكن تشخصه العرض ليس موقوفا على حلول ما حل فيه بل على ذاته
اقول وذلك بان يراد بالذات الطبيعة والماهية كما في احتياج
الهيولى الى ذات الصورة فانها بمعنى طبيعة الصورة وماهيتها وح
يكون المعنى ان تشخص العرض يتوقف على ماهية ما حل فيه باعتبار
تحققها في فرد اخر وحلول ذلك الفرد متوقف على تشخص العرض المتوقف
على فرد اخر وهكذا كما في الهيولى بالنسبة الى الصورة وليس محالا
لكون الافراد متعاقبة واما ان اريد بالذات ذات الفرد
الحال في العرض من حيث حصول الفردية فيرد عليه ان ذات الفرد
لا قوام لها ولا وجود بدون الحلول فلا يمكن ان يكون مفيدا
لتشخص العرض الموجود وايضا ذات الفرد مع النظر عن حلولها
في العرض التي ارتباطها بالقياس الى العرض فلا يمكن ان
يكون مفيدا لتشخصه كما اشرنا اليه ولو سلم انه دور معية

اقول الظاهر ان توقف الحلول على التشخص السابق بديهي لا يقبل
المنع اصلا على ما اورد عليه ان المنع المذكور ان كان واردا على دور
التقدم الذي ادعاه المستدل كما هو الظاهر فعند تسليمه لا يصح القول
بانه دور معية وان كان واردا على عدم ما ادعاه بطريق المنافاة
فغير متوجه اذ التلازم المطلق الشامل للتقدم والمعية الذي تضمن
ظاهر لانه اذا كان الموضوع متشخصا لم يكن محتاجا الى الموضوع
متشخصا فقول هذا الذي ذكره الشارح على انه دليل واحد جعله
القوم دليلين احدهما انه اذا كان تشخص العرض بمحله امتنع بقاؤه بعد
التشخص عند انتفائه عن ذلك المحل وثانيهما ان العرض يحتاج الى المحل
ضرورة فمحله المحتاج اليه اما ان يكون غير معين وهو ليس بموجود
ضرورة ان كل موجود معين فيلزم ان يكون غير الموجود محلا للموجود
وهو محال واما ان يكون معينا فيمتنع مفارقته عنه وهو المطلوب
وقيل لتوجيه الجمع بين الدليلين ان يجعل كون الموضوع متشخصا للعرض
لا يلزم استحالة انتفائه عن الموضوع وانما يلزم لو ثبت احتياجه
في التشخص الى موضوع معين وايضا كون العرض محتاجا الى الموضوع
سبب لكون الموضوع متشخصا وان امكن اثباته بطريق اخر فلهذا
جعلهما في دليل واحد لان المبهم لا يكون موجودا في الخارج
قيل ان اراد بالمبهم المقيد بالابهام مختارا ان التشخص هو الحل لا
لشرط التعين وان اراد لا بشرط التعين نقول لا نسلم انه غير موجود

في الخارج بل موجود في ضمن افراده الموجودة حقيقة كما هو
راي من قال بوجود الطبايع في الخارج فان قلت الشيخ صرح بان
الفاعل لا يجوز ان يكون امرا كليا اذا كان القابل قابلا لامر
جزئي متشخص قلت ما ذكر من الدليل على ان الموضوع متشخص
للعرض يدل على مطلق الاحتياج اليه في التشخص لا يدل على
انه فاعل التشخص ولهذا فسر الشيخ عبارة المص بهذا مع ان المتبادر
من لفظ المشخص الفاعل اقول معنى كون الانسان موجودا في الخارج
ليس انه مع وصف الانسانية موجودا في الخارج مخلوطا مع التعين
بل معناه ان ذاتا ذات العقل ذاتا ما غير مخلوطا مع وصف الانسانية موجودا في الخارج
بوجود مستقل بل بوجود التعين بمعنى ان وجودا واحدا ينسب
تارة الى التعين وتارة الى المتعين بهذا التعيين لا كوجود الجزء
بالنسبة الى الكل فان وجود الجزء غير وجود الكل في الخارج وفيما
نحن فيه ليست الجزئية والكلية الا في العقل واما في الخارج
فليس الا وجودا واحدا ح نقول الانسانية الموجود في الخارج
يعني وجود التعين اذا انتفى بوجود امر صدق ان اقتضاء
ذلك التعين حقيقة فاذا انتفى ذلك التعين انتفى المقتضى حقيقة
وانتفى بانتفائه مقتضاه ايضا لا محالة واذا وجد ذلك
التعين بوجود تعين آخر استحال وجود مقتضاه الاول بعينه
لاستحالة اعادة المعدوم وذلك هو المطلوب هذا وما استدل
به على امتناع انتقال العرض انه لو جاز انتقال العرض من موضوع

الى

الى آخر فحينئذ هو مفارق الاول ولم يصل الى الثاني لا يكون في
موضوع والا لزم ان يكون بين الاول والثاني موضوعات غير متناهية
وهو محال فيلزم اما انتفاؤه او كونه موجودا بلا موضوع فيلزم
انقلاب العرض جوهرا ثم انقلاب الجوهر عرضا والاول موجود
بلا موضوع فيلزم الى خلاف والثاني محال اما انه جبر بانه لا يلزم كون
الانتقال في زمان ليلزم ما ذكر لجواز وقوعه في آن كان منعدما
الموضوع بالانقلاب الى آخر كالماء الى الهيولى اقول فيه نظر
لانه يجوز ان يكون موضوعات متعددة ح فالمحقق الدواني العقل السليم
ينقض عن تواردها الموضوعات على وصف واحد بالعدد بل اذا
لاحظ تراكم امور على امر واحد بالعدد يحكم حسب الفطرة بان
الثابت هو الموصوف والزائل هو الوصف والحق ان اصل الدعوى
الحق من هذه البينات وايضا لو تم هذا الدليل ح هذا النقض
ذكره القوم على الدليل الثاني من الدليلين اللذين ذكرناهما وانه
الى خلط بين الدليلين اورد النقض على الدليل الملحوظ و
غفل عن ان الماخوذ في الدليل الملحوظ ليس مجرد كون الموضوع
محتاجا اليه للعرض ليرد النقض باحتياج الجسم الى الحيز بل الماخوذ
فيه هو كون الموضوع متشخصا ومحتاجا اليه للعرض ح لا يرد النقض
اصلا لان الحيز وان كان محتاجا اليه للجسم لكنه ليس متشخصا له
ثم لعله يتنبه لذلك فاورد السؤال المقدر بقوله لا يقال واجاب

هنا لا طائل تحته لانه مع كونه خارجا عن قانون التوجيه على ما
قيل يكون الناقض مدعيا والمجيب مانعا والمانع لا يطالب بالفرق
والا فالفرق ظ وهو ان التحيز من الامور اللاحقة التي لا يمكن
تقدمها على وجود الجسم وتحققه اصلا بخلاف الموضوع وهو ظاهر
واختار المص مذهب الحكماء وهو جواز قيام العرض
بالعرض اقول هذا مناف لما سبق من الحكم بالمنافاة بين
الموضوع والعرض وظن ان مختار المص ليس مذهب الحكماء ومفهوم
من قوله بتوسط ليس هو الواسطة في العروض كما فهموه بل المراد الواسطة
في الثبوت ومعنى الكلام ان الحال قد يفتقر الى المحل بسبب حال آخر
وذلك المحل قد يوجد واختار المذهبين المتكلمين ويوجه
واسطة بين مذهبهم ومذهب الحكماء واما الاول فلكونه
نفيا لكون العرض موضوعا للعرض واما الثاني فلانه مغاير
لمذهب المتكلمين من حيث انهم ينفون وجود اعراض تقوم
الحكماء بقيامها بالاعراض كما هو المص يقول بوجودها لكن لا يقول
بقيامها بالاعراض بل بحال تلك الاعراض بسبب قيامها بتلك
المحل فهو من هذه الحيثية اي من حيث انه قول بوجود تلك الا
عراض يناسب مذهب الحكيم ومن حيث كونه قولا بنفي موضوعية
العرض يشارك مذهب المتكلمين فما يقوم بالعرض يجب
ان يكون متحيزا بالذات لتحقق معنى القيام وهو التبعية في التحيز

لا يقتضي سوى كون التحيز ثابتا للتابع بالعرض فيجب ان يكون
هناك ما يكون التحيز ثابتا له بالذات اذ ما بالعرض يجب ان ينتهي الى
ما بالذات سواء كان بواسطة او بغير واسطة فاما كون التحيز ثابتا
للتابع بالعرض فيجب ان يكون هناك ما يكون التحيز ثابتا له
بالذات اذ ما بالعرض يجب ان ينتهي الى ما بالذات سواء كان ذلك
بالذات لما هو محل قريب للتابع فليس بلازم كما لا يخفى
ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه يمكن ان يقال وجوب الانتهاء
الى الجوهر انما هو لامتناع التسلسل لا لامتناع قيام العرض بنفسه
فانه على تقدير التسلسل لا يلزم قيام العرض بنفسه وعليك بالتا
مل وقيام بعض الاعراض بالبعض ليس اولى من الخ اقول
خبر بان معنى قيام الشيء بالشيء انما يكون للرابطة بينهما فاذا
تحققت تلك الرابطة بين عرض وعرض يقتضي كون العرض الثاني
قائما بالاول واذا لم يكن تلك الرابطة بين العرض الثاني وبين
الجوهر الا بواسطة العرض الاول لم يكن مقتضيه لقيامه بالجوهر
الا بواسطة فوجود هذه الرابطة كاف في الترجيح وهذا لا يرد
على ما حملنا عليه مختار المص لان تحقق العلاقة بين العرض الثاني
وبين الجوهر اذا كان بواسطة العرض الاول واسطة في الثبوت
دون العروض يكون مرجحا لقيامه بالجوهر دون العرض الاول
وذلك ظاهر فالمص بالاستقلال الخ هو متعلق بمعنى الفعل

المفهوم من قوله لا وجود اما باعتبار النفي او باعتبار لفظ الوجود
او من قوله بوضع باعتبار النسبة ولا معنى لتعلقه بقوله لا يتجزى
والوجود والوضع الاستقلاليين انما يكونان للجوهر بالمرة ابطال
الجوهر القابل للاشارة الغير القابل للانقسام وهو الذي يقال
له الجزء الذي لا يتجزى لاعتقاد مثبتيه كون الجسم مؤلفا من الجواهر
الفرد لعدم انقسامه اما لانه لم ينقسم لم يكن شريك لغيره فيكون فردا
او لانه لم ينقسم لم يكن زوجا اذ الفرد مرادف الانقسام اما هو معرض
للانقسامية اللازمة للزوجية فيكون فردا ومعرض بالجوهر
القابل للابعاد الثلثة المشهور ان هذا التعريف حد للجسم الطبيعي
والجوهر جنسه قابل الابعاد فصله وزيفه الامام الرازي في شرح
الاشارات بان الجوهر ليس جنسا لما اخذ لحال بناء على انه
كنه وبان قابلية الابعاد ليس بفصل لانها لو كانت وجودية
لكانت عرضا اذ هي نسبة ما ويلزم من كونها عرضا احتياج محلها
الى قابلية اخرى لها وايضا ان يكون الجسم متقوما بالعرض وكلا
المعنى الاول باذ انما بطل كون الجوهر جنسا في كنه باخذ مكان
الجوهر الموجود لا في الموضوع وابطل كونه جنسا عن الثاني بانه
بطل كونه قابلية الابعاد فصلا وهي ليست بفصل لانها لا تحمل
على الجسم بل الفصل هو القابل للابعاد المحمول على الجسم وهو شيء
ما من شانه قبول الابعاد انتهى كلامه فان قلت كون هذا التعريف

او هو لازم من لوازم الجوهر ولا يلزم ان لازمه الجنس لكونه جنسا

حد

حدا لخالف ما صرح به الشيخ في الحيثيات الشفا من ان المشهور فيما بين
القوم ان الجسم الطويل العريض العميق وليس معناه ما يوجد فيه
ابعاد ثلثة بالفعل بل معنى هذا الرسم لا يكون حدا ايضا اما يكو
فيه الابعاد الثلثة اعم من ان يكون جسما طبيعيا او تعليميا فيكون
بينه وبين الجوهر عموم وخصوص من وجه ومن قواعدهم ان كل
شيئين بينهما عموم وخصوص من وجه ويكون المتهية المركبة منها
اعتبارية ولا حقيقة فلو كان هذا التعريف حدا يلزم ان يكون
مهية الجسم الطبيعي اعتبارية وانه محال قلت اما اطلاق الشيخ لفظ
الرسم على الطويل العريض العميق فانما هو لاجل ان المتبادر من هذه
العبارة ما يوجد فيه طول وعرض وعمق بالفعل يظن ان وجودها
بالفعل ليس ذاتيا للجسم فيكون تعريفه رسما بحسب الظاهر لكن
التحقيق ان معنى الطويل العريض العميق ليس ما يتبادر منه بل
معناه ما من شانه ان يكون كذلك فقول الشيخ معنى هذا الرسم
الى معنى هذا القول الذي يكون رسما الواقع على ظاهره فهو كذا
فلا يكون رسما واما ان بين القابل للابعاد الثلثة وبين الجوهر
عموما من وجه فليس كذلك فان الجسم التعليمي ليس القابل
للابعاد الثلثة بالذات بل بالعرض والمراد ههنا هو الاول
فتامل ولعل تحرير مقيد مع وجود قيد الامكان وذلك فائدة
قيد العرض ادخال الآن لا يوجد فيه الابعاد الثلثة بالفعل كما

كالفلك وذلك حاصل من قيد الامكان اذ لا شك انه يمكن
في الفلك وجود الابعاد الثلثة امكانا ذاتيا وان لم يكن امكانا
وقوعيا على قواعدهم ومن زاد الفرض حمل الامكان على الامكان
الوقوعي لكن ذلك لا يدفع ايراد الشارح اذ لا ضرورة في حمل
الامكان على الوقوعي يحتاج الى قيد زايد مع كون المتبادر هو الاول
وقوله بل مبني على حمل الفرض على التقدير لكن مراده واراد الفرض
هو التجويز العقلي والحق الدولاني حمل الفرض ههنا على القسمة
الفرضية المقابلة للقسمة الوهمية فقال لم يحصل الشيء معنى الفرض المذكور
ههنا وتحقيقه ان كل امتداد مفروض ذاته صالح لان يفترض منه
شيء دون شيء بمعنى انه يمكن للعقل ان يفصل بمعونة التخيل الى شاء
التركيب والتفصيل الى اجزاء معينة على الوجه الخرق يسمى هذا
تقسيما وهميا واذا حكم بان هذا الامتداد المعين وكل جزء من
اجزائه يقبل التحليل على هذا الوجه كان تقسيما فرضيا تحليليا وهذا
حكم صادق يحكم به العقل بمعونة الواهمة وظاهر ان الجزء
لا يقبل فرض الانقسام بعد لان هذا الحكم فيها دعوى كاذبة
ثم قال وليت شعري ما ذا يقول الشارح في قبول القسمة التي
جعلوها من خواص الكم المفرق بهذا بامكان تحقق الانقسام
فيه كالحد ههنا مع ان الكم المتصل بعدهم بطريان الانفصال
عندهم فلا يمكن ان يتحقق الحد فيه او بامكان فرض الانقسام

على المعنى الذي فهمه فيلزم اشتراك النقطة وغيرها مع الكم فيه
هذا كلامه مع انهم عن اخرهم صرحوا بان النقطة لا يقبل القسمة
الفرضية اصلا والخط لا يقبل الانقسام فرضا عرضا والسطح عمقا
وقد عرفوا الكم بقبول القسمة الفرضية انتهى والعجب انه ليس في التعريف
الذي ذكره الشارح حديث الانقسام اصلا فلعل خلط هذا
التعريف بما قيل في تعريفه من ان الجسم جوهر يقبل الانقسام في
الجهات الثلث فاذا زيد قيد الفرض في هذا التعريف يمكن
حمله على ما حمله قوله لتحقق ان المعتبر في الجسم قبول الابعاد على هذه
الوجه فيه انه لا دخل للاعتبار في تحديد الحقايق فالصواب ان
يقال وتقييد الابعاد وبكونها على هذا الوجه ليس لتمييز الجسم عن
غيره بل لتحقق ماهيته فان الجوهر القابل للابعاد لا يكون الا كذلك
والذي يقبل الابعاد الا على هذا الوجه انما هو السطح والجوهر لا
يتناوله على ما في المواقف فاذا لم يكن الجوهر القابل للابعاد
الا كذلك كان في العلم به مزيد انكشاف له وهو معنى كونه لتحقق
ماهيته ولا حاجة اليه للاحتراز قيل بل هو الاحتراز عن السطح
الجوهري الذي بينه قوم واستحالته لا يقتضي ترك الاحتراز عنه
خصوصا في التعريفات الاسمية التي ذكر قبل اثبات وجود المعرف
وقبل الدلالة على استحالة بعض ما يدخل كيف وتصور السطح
الجوهري ليس تصور الجسم فلو لم يقيد لزم ان يكون تصوره

تصور الجسم غاية ان يكون مستحيلا كتصور الجسم الغير المتناهي
فان تصوره تصور الجسم مستحيل وانت خبير بان الاحتراز في
التعريفات انما يكون عن شيء لولا الاحتراز عنه لانتقض التعريف
بوما ان النقض بحسب ان يكون غير موجود وليس هذا التعريف
اسميا فان وجود الجسم معلوم بالمشاهدة لا يحتاج الى اثبات
والجوهر القابل للابعاد لما لم يكن الا على الوجه المذكور كما عرفت
فتصور النسخ الجوهري تصور الجسم بتامل فيكون المركب منه
جسما مركبا الا فرضه انه لا يثبت المسالة الكلية اذ كون جزء واحد
منها قابلا للانقسام في الجهات الثلث لا يستلزم كون الجسم
المركب منه ومن الاجزاء الغير المنقسمة في الجهات الثلث مركبا
لاعتبار التاليف من الاجسام في مفهومه لا اذا شيء في الاخرى
الى الجزء الذي لا يتجزى هذا لا اذا انما لا اذا انتهت القسمة يلزم
تركب الجسم وجود الجزء اما في الخارج او في الوهم واما لا اذا
انتهت يلزم تركب الجسم من تلك الاجزاء وهذا والدليل الدال
على امتناع وجود تركب الجسم منه يعم الوجود والتركيب الخارجيين
والوهميين ولا يرد عليه ان هذا انما يلزم لو لم يتم القسمة
العقلية والوهمية قبل الفرضية واما اذا انتهتا قبلها فلا يلزم
الا وجود الجزء في العقل على الوجه الكلي او التركيب في الوهم من اجزاء
لا يتجزى بحسب الفرض العقلي واستحالتهما سوى انه لا يلزم منهما

ليس تصور الدليل على تقدير عدم التقييد بكون تصور الجسم الجوهري

الا وجود

الا وجود الجزء في العقل على الوجه الكلي ولا محذور فيه كيف
لو لم يكن وجوده الا في الوهم على الوجه الجزئي ولا في العقل على الوجه
الكلي لم يمكن الحكم عليه والحاصل ان ما ينتهي اليه القسمة العقلية
او الوهمية ليس جزءا لا يتجزى مطلقا بل بحسب تينك القسمتين
وما ينتهي اليه القسمة الفرضية ليس بجزء فلا يصدق على شيء
متعين انه جزء لا يتجزى وذلك لان ما ينتهي اليه القسمة الفرضية
وان لم يتعين عند العقل الا انه لا بد ان يكون متعينا في الواقع اذ
معنى القسمة الفرضية ان يحكم العقل على الجزء بالذات بان ما يلي
احدى الجهات غير ما يلي منه جهة اخرى منها وان لم يقدر على تعيين
الجهة وتعيين ما يليها منه بالاشارة اليها فاذا انتهت هذه القسمة
بان يكون المحكوم عليه ما يكون احدى الجهات غير محكوم عليها بان
فيه شيئا دون شيء يلزم وجود الجزء متعينا في الخارج ضرورة تعين
المحكوم عليه بالكون في احدى الجهات في الخارج بكونه اما في جهة
الفوق مثلا وان لم يكن كذلك عند العقل وكون الجزء محكوما
عليه لا يستلزم الا الوجود في ظرف الحكم ولا يستلزم الوجود في
الخارج اذا لم يكن الحكم بحسب الخارج ولا يصدق حكم على الجزء
خارجيا اصلا واما كونه ينتهي اليه في القسمة الفرضية فيستدعي وجوده
في الخارج كما بينا فليدرك وقد يوجه الاداء بما حاصله ان الدليل
انما يكون الى الاجزاء لو اقتضت حصول منها ما يساوي مقدارا

مقدار المحل وذلك ضروري فيجب ان يكون كل من تلك الاجزاء
فلو انحل الجسم الى اجزاء لا يتجزى ولو بحسب العقل لم يكن ان يكون
المؤلف منها متساويا في المقدار للجسم المنحل هف فيلزم امتناع
انقسام الجسم الى ما لا يتناهى اذ لو كانت تلك الانقسامات موجودة
والف يحصل منها مقدار غير متناه ضرورة ان مجموع المقادير الغير
المتناهية غير متناه لانا نقول معنى قبول الجسم الانقسام الى اجزاء غير
متناهية انه لا يصل الى حد لا يقبل القسمة بعده وايضا المقادير الغير
المتناهية اذا كانت متساوية او متزايدة كان مجموعها غير متناه اما اذا
كانت متناقصة فلا الا يرى ان انصاف الذرع المتداخلة الغير
المتناهية بمعنى نصفه ونصف نصفه وهكذا لو فرضت موجودة
لم يحصل منها الا الذرع والجسم انما يقبل الانقسام الى اجزاء غير متناهية
على سبيل التناقص اما على سبيل التساوي فمتنع بديهة فضلا
عن التزايد هذا ولا يرد عليه ان غاية ما لزم ان لا ينحل جسم الى اجزاء
لا يكون شيء منها مقدارا ومن الجائز ان يكون بعض ما ينحل اليه الجسم
غير منقسم دون اجزاء يكون المركب من جميع اجزائه متساويا للجسم في
المقدار فلا يلزم امتناع انحلال الجسم الى ما لا ينقسم اصلا وذلك
لانا اذا وجب انتهاء القسمة في الجسم يجب ذلك في كل قسم في الجسم واذا
وجب في كل قسم في الجسم وجب بالآخرة كون جميع الاجزاء مما لا يتجزى
كما يظهر عند التامل ولانا نقول المقادير المتناهية بالعدد سواء كانت

متزايدة

متزايدة او متناقصة مقدار جميعها غير متناه بالضرورة ولا فرق
في ذلك بين المتناقصة وغيرها كيف والمتناقصة اذا اعتبرت من الجانب
الآخر يكون متزايدة لا محذور في ذلك لان المتناقصة لما كانت متداخلة
لا يزيد مقدار مجموعها على مقدار المقسوم فمحصل ذلك انحلال الاجزاء ان
يقسم الشيء ثم يقسم قسمه ثم قسم قسمه وهكذا فقسم القسم
داخل في القسم وقسم قسم القسم داخل في قسم القسم وهكذا فاما
اذا قسمنا جسما مقدار ذراع الى نصفين وقسمنا احد نصفيه ايضا
الى نصفين وقسمنا احد نصفي احد نصفيه ايضا الى نصفين كان
مقدار كل قسم في التقسيم الاول نصف ذراع وفي التقسيم الثاني
ربع ذراع وفي التقسيم الثالث ثمن ذراع فاذا جمعنا النصف الى
ثمنه يصير ذراعا مجموع هذه الاقسام بعد الانضمام لا يصير اقل من
ذراع وهكذا لو قسمنا ذلك الذرع الى غير النهاية وضممنا الاقسام
الغير المتناهية بعضها الى بعض يصير المجموع ذراعا لا ازيد وذلك
ظاهر عند التامل لعم الذرع ليس قابلا للانقسام بالفعل الى اجزاء
لنهاية اما لو فرض انقسامه بالفعل الى غير النهاية لم يلزم ان يكون
مقدار المركب من اقسام غير متناهية غير متناه وفرق بينهما و
سيجيء تمام ذلك بيانا ان شاء الله تعالى واما ان المتناقصة
اذا اعتبرت من الجانب الآخر يكون متزايدة وفائدته يتصور لو امكن
ان نعين من الجانب الآخر مبدا ح يصير متناهية لا ح هذا

قسم ثم قسم

الى ان يصير نصف نصف نصف نصف ذراع اذا ضممنا الاقسام

فان قلنا انما كانت الاجسام الغير المتناهية المتناقضة مقدار
مجموعها متناهيا يلزم كون الغير المتناهي محصورا بين حاصرين هما
طرفا ذلك قلت ذلك المقدار كم متصل عرض له باعتبار التخليل
الغير المتناهي عدد غير متناه وهو كم منفصل والطرفان انما يحيطان
به باعتبار كونه كما متصلا لا باعتبار كونه عددا فتامل لا انا
نقول هذه الاطراف ان كانت هي الاولى لا كتفا بقولنا لانا نقول فنا
حل فيه طرفه القوقاني فالا خروج الاطراف قد اخذه في السؤال فلا
فائدة في الترديد فيه فنا حل فيه طرفه القوقاني فاه يجب ان
مغايرة محل طرفه القوقاني من حيث هو محل في الاشارة لمحل طرفه الخنافي
من حيث كونه محلا له وان كانا متحدين بالذات وذلك لكونهما
متغايرين بالحيثية فالاشارة لا تستلزم افتراض شيء دون شيء
في ذاته لا محالة فاندفع ما قيل من ان هذا يوهم ان الطرف انما يقوم
بجزء من الامتداد وليس كذلك لكيف وجزء ايضا امتداد وله
طرف وليس جزء اولى من جزء لكونه موضوعا للطرف فالاولى ان يقال
ان الاشارة الى احد الطرفين غير الاشارة الى الاخر والا فانا يماس
احدهما بما يماس الاخر بعينه ومغايرة الاشارة لا تستلزم تجويز فرض
شيء دون شيء ولكن يرد عليه انا لا نم ان بعض اجزاء الامتداد وليس
اولى من بعض لكونه موضوع الطرف لان اجزاء الامتداد متماثلة
فسلم يمكن ما توهم انفكاكه مع بقاء الطرف على ما كان وتسليم لا يمكن

ذلك

ذلك وقياسه بالقسم الثاني اولى وذلك لان قوله وليس جزء اولى
من جزء معناه انه لما كان جزء الامتداد ايضا امتدادا فليس جزء من
الامتداد الثاني اولى من جزء منه لان يكون محلا لطرف الامتداد
الاول فتدبر بحيث يتلاقى الثلاثة لما كان الكلام في تركيب الجسم
من ثلثة الاجزاء والتركيب الحقيقي انما يكون بالتلاقي اندفع المنع بجواز
كون التلاقي في الحال ومجرد وضوع الخلاء بين ثلثة الاجزاء على ان
ثلثة الاجزاء على ان ثلثة الاجزاء قابلة للحركة لاخذ قبول الجسم المركب
منها ذلك فلنفرض خرق بعضها الى بعض بحيث يتلاقى متماس
والا لزم انه يكون داخلا لاحد طرفيه فان فصل من ذلك الطرف شيء
لزم انفصال ما ايضا والا فالداخل بحده فوق ثلثة كانت او خمسة
او سبعة لا فائدة في هذا التعميم اذ عند الوصول الى ما يليان الوسط
يرجع الى المركب من ثلثة فتدبر وكذلك فيما ياتي ومن فرضنا تحرك
كل منهما متوجها الى الاخر ان منع امكان وجود الجزء على الافتراض
يفرض خرقهما بوضع راسها على طرف خرقها على الوجه المذكور و
قد يمنع امكان الحركة الى الوسط اذ الحركة انما يتصور في فراغ يسع المتحرك
والفراغ الذي يثقل الجزءان فيه الى الوسط لا يسع الجزءين فلا بد
ان يقفا قبل وصولهما اليه لفرض تساوي الحركتين لزم ان يكون
مسافة الجزء الذي يلي المركز قد يقال لو التزموا كون دوران
ما يلي المركز ازيد لم يلزم ذلك ولعلهم لم يلتزموه لامتناع

تمام دورة الافرب في ذلك افرب الى تكذيب الحس من التفكيك
كالاخفى وكانت مفسدته اخشن قوله للطافة الازمنة التي يقع
فيها التفكيك قد يقال اذا كانت زيادة العظيمة على الصغيرة على
نسبة عظيمة كنسبة الالف الى الواحد مثلا لزم ان يسكن الصغيرة
الى ان تقطع العظيمة تسع مائة وتسعة وتسعين ويحصل الانفكاك
في هذا القدر من الزمان واللصوق في زمان قطع جزء فان لطافة
زمان التفكك بل زمان اللصوق الطف بكثير ولا يرد عليه ان هذا
انما يستقيم لو كانت الصغيرة ملتصقة بالكبيرة المذكورة وليس كذلك
فانها ملتصقة بما يليها وبينهما تفاوت يسير جدا وهكذا الى ان
يصل الى الدائرة الملتصقة بالدائرة العظيمة اذ لا حاجة في ذلك
الى فرض الملاصقة بل جزء من الصغيرة جزء من العظيمة كما في الخط
فتدبر قوله ودعوى عدم الاحساس بالسكتات الغير المتناهية
قد يقال ولكن عدمها على تقدير تناهيها لا ينافي الاحساس بها والا لم
يتميز في الحس الساكن عن المتحرك قوله يعني لو صح الجزء لانقسمت الدائرة
قد يقال يمكن الجزء في المضلعات فانا اذا فرضنا الخط محيط مثلث او
مربع مثلا فاما ان يتلاقى طرفاه عند الجزء الثاني فيلزم انقسام
الاشكال المسطحة والمستديرة والمستقيمة الاضلاع مطلقا وقد تقرر
الدليل هكذا اما ان يكون لكل جزء من الخاطة جزء من المحيط
فيلزم منه وانتهاء الاجزاء او يكون بازاء بعض الاجزاء اكثر من

جزء فيلزم

جزء فيلزم انقسام الجزء وهذا ايضا لا يختص بالدائرة قوله والتزموا
انتفاء الدائرة والشيخ الرئيس الزمهم وجود الدائرة بانا اذا فرضنا الشكل
مستديرا مضرسا وكان موضع منه اخفض من موضع حتى اذا طبق مركزه
خط مستقيم على نقطة الفرجة وسطا وعلى نقطة في المحيط استوت عليه
في موضع كان المحاذي اذا طبق على الجزء المركز وعلى الجزء الذي يختص
من المحيط كان اقصر يمكن ان يقدر بجزء او اجزاء فان كان زيادة
الجزء ولا يستوي بل يزيد عليه فهو ينقص عنه باقل من جزء وان كان
لا يحصل بل يبقى فرجة فليدر في الفرجة هذا الذي بين فاذا قرب الفرج
الى غير النهاية ففي الفرج انقسام بلا نهاية وهو على صلابتهم وايضا
يمكن ان يقال انا اذا فرضنا خطا مستقيما محدودا كالمركب من خمسة اجزاء
مثلا وانتهى احد طرفيه وادرنا الطرف الاخر الى ان عاد الى موضعه الاول
فلا محالة يحصل سطح مستو محاط بالخط المستدير بحيث يكون بعد كل من
من اجزائه الى موضع الطرف الثابت على السوية فلو كان هناك تضريس
بمعنى كثرة الاضلاع والزوايا يلزم كون بعض اجزائه اقرب الى موضع طرفه
الثابت وبعضها ابعد وهو محال والا يلزم الطفرة اعني عدم مواتاة الخط المذكور وحركة جميع
اجزائه المتساوية وبطلانها مسلم عندهم قوله فان الدائرة المحسوسة شكل
مضرس قد يقال ليس المراد بالمضرس ههنا ما لم يتلاق في ظواهرها بل
ما تلاقت بواطنها حتى يتلاحق بانه يرد حذو الشق الثاني و

هو الانقسام بل المراد شكل كثير الاضلاع يشبه الدائرة حتى الكثرة
اضلاعه والفرج زوايا بحيث لا يظهر عند الحس كما ان المسدس
والمسبع بل المخمس والمربع ايضا يرى من بعيد دائرة وهذا بناء على ضعف
من اختصاص بالدائرة وقد علمت جريانه في المضلعات فلا ينفعهم
نفي الدائرة والقول بانها شكل مضر بهذا المعنى فكيف يرى
الجزء فلا يقال لهم ان يمنعوا كون الجزء الواحد محسوسا فلا يلزم
هذا المحذور ويمكن ان يقال يلزمهم كون مجموع الاجزاء ليس محسوسا
كما ان مجموع الاجزاء كذلك وفيه تامل فان الماضي من الحركة موجود
في الماضي من الزمان نعم فان قلت لا شك ان المراد من الحركة ههنا
هي القطعية لانها هي المنقسمة في امتداد المسافة المنقسم المنصف
بالمضي والاستقبال بخلاف التوسطية فانها لا ينقسم في امتداد
المسافة ولا ينصف بشيء منهما اصلا فان قلت الحركة القطعية
لا وجود لها في الخارج فكيف يتصف بكونها موجودة في الماضي او في
المستقبل قلت اتصافها بالماضي والمستقبل لا يستلزم وجودها
في الخارج اذ المتصف بالمضي والاستقبال من الزمان ليس الا الزمان
الممتد الذي هو بازاء الحركة القطعية وكما لا وجود لها في الخارج
لا وجود له ايضا في الموجودين من الزمان انما هو الزمان بمعنى
الآن السيال الذي هو بازاء الحركة التوسطية الموجودة في الخارج
فان قلت لا شك ان المتحرك متصف بالحركة في الحال فلو لم يكن موجودة

في الحال لم يكن اتصافه بها قلت ان اردت ان المتحرك متصف با
لحركة المقيدة بكونها في الحال معناها وان اردت انه متصف
في الحال بالحركة مطلقا على ان يكون الظرف متعلقا باتصاف لا
سلمناها ولا يلزم منه الا وجود الحركة لا وجودها في الخارج
الا امتناع في اتصاف الشيء بظرف ما لا وجود له في ذلك
الظرف فتامل واذا كان الآن الخ موجودا الخ فان قلت
وجود وقوع الحركة في الآن يقتضي وجود الجزء سواء كان الآن
موجودا في الخارج او لا فلا غاية في اخذ وجوده الى الدليل
وسعه في الجواب قلت ليس كذلك بل الظاهر ان الحركة الغير
المنقسمة على المشاء يوجب الجزء في المسافة وانطباقها على
المسافة انما يكون لو كانت موجودة في الخارج ووجودها
في الخارج انما يلزم من وجود الآن الذي هو طرف لها فيه
تامل لان الماضي كان حالا والمستقبل يصير هذا انما
يصح لو كان الزمان مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى والا فكيف
مسلم كون الماضي حالا وصيرورة المستقبل حالا والحال ليس
الا حدا متوسطا بينهما وطرفا لكل منهما وطرفا كالنقطة المفروضة
في وسط الخط ومن البين امتناع كون النقطة امتدادا وصيرورة
الامتداد نقطة واما اذا كان الزمان مركبات من الآنات
الغير المنقسمة فيمكن ان يقضي الآن الذي هو الحال فيصير ماضيا

او يحدث الان الذى هو المستقبل فيصير حالا اى حاضرا اما لا
فيستدلا لا هذا على وجود الجزء الذى لا يتجزى مصادرة على المطلوب
منطبق على ما نه اى يحسب الوهم قال المص قدس سره
ولو تركبت الحركة مما لا يتجزى لم تكن موجودة يعنى لو كانت الحركة
موجودة فى الحال لغير منقسمة على ما زعموه وتركبت الحركة المتصلة
المنطبقة على المسافة مما لا يتجزى لزم ان لا يكون موجودا
لان وجود الحركة كذالك يستلزم ثبوت الجزء وثبوت
الجزء يستلزم عدم الحركة اما الاول فلما ذكر فى التقرير
الدليل الثانى واما الثانى فلما ذكره الشارح فى توجيه كلام
فوجود الحركة كذالك يستلزم عدمها هذا توجيه كلام
المتن وقد ظهر مما ذكره الشارح فى توجيه فغير موجه لان المدعى
على ما ذكرنا كون وجود الحركة دالا على امتناع الجزء وهو المشار
اليه بقوله وذالك والدليل الذى ذكره يدل على عكسه اعنى
كون وجود الجزء دالا على امتناع الحركة كما لا يخفى ولو قال بدل
قوله والحال انه لا يدل على ثبوته بل انما يدل على امتناعه والحال
انه يدل اى والحال ان وجود الجزء يدل على امتناع وجود الحركة
لكان صحيحا فى نفسه يعنى كيف يمكن الاستدلال بوجود الحركة
على ثبوت الجزء والحال ان ثبوت الجزء يدل على امتناع الحركة
لكن تطبيقه على المتن يحتاج الى تكلف تام فتامل و

لجيب

لجيب بان المتحرك يوصف بالحركة الخ لا يخفى ان الحصول فى الجزء
الثانى لا يحصل الا بالحركة فلو كان حصول الحركة متوقفا على
الحصول فى الجزء الثانى يلزم الدور لانه اذا كان كل انقسام
ممكن فى الجسم حاصلا فيه بالفعل الى قوله فيكون اجزاؤه غير
قابلة للانقسام يمكن ان يقال اللازم من كون كل انقسام ممكن
فى الجسم حاصلا فيه بالفعل ان لا يكون فيه انقسام ممكن غير
حاصل بان يكون كل جزء منه منقسما بالفعل ولا ينتهى الى جزء ليس
بمنقسم بالفعل وهو لا يستلزم كون الاجزاء لا تتجزى انما يستلزم
لو كان الجزء غير منقسم بالفعل كان غير منقسم بالقوة والحاصل ان
كل جزء غير منقسم بالقوة يكون لكونه ممتنع الانقسام وح لا يلزم
الجزء بل يلزم مفسدة اخرى وهى كون الكثرة غير مشتملة على الواحد
بالفعل نظرين ابطال مذهب النظام هو التزام هذا لانه قطعى
لضرورة العقل بقبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية المتناهية
فى الوضع كما هو مذهب الحكيم اذ لا فرق بينه وبين الحكيم فى ذالك
الا القول بفعلية الانقسامات وعدمها فلا بد ان يكون تلك
الاجزاء الغير المتناهية مما ينقسم اليها الجسم بالانقسام المقدارى
المستلزم لكون الاجزاء متناهية فى الوضع والاجزاء المتداخلة
ليست مما ينقسم اليها الجسم بهذا الانقسام هذا الجسم له
حجم متناه الخ قد يقال لا يفتقر فى الاستدلال بالتناسب الى

تحصيل ذي حجم في جميع الجهات بل يكفي ان يقال لو كان للكثرة
المتناهية حجم فون حجم الواحد كان الجسم الحجم يزاد بازدياد
الاجزاء فيكون حجمها نسبة الى الجسم الكثرة الغير المتناهية الى الجزء الدليل
فان قيل النسبة وهي هيئة احد المقدارين من الاجزاء انما يصح اذا
كان المقداران من نوع واحد وكان المنسوب اذا ضم اليه امثاله
يصير مثل المنسوب فالنقطة لا يمكن ان ينسب الى الخط ولا الخط الى
السطح ولا السطح الى الجسم فان الجسم ليس حاصلا من اجتماع
السطوح ولا السطوح من اجتماع الخطوط ولا الخط من اجتماع
النقطة كل حجم يناسب حجم الجسم قلنا النقطة والخط والسطح
والجسم انما يكون انواعا مختلفة على تقدير اتصال الجسم و
المقادير واما على تقدير تركيب المقادير من اجزاء لا تتجزى
فالخط يحصل من الاجزاء والسطح من الخطوط والجسم من
السطوح بانضمام بعض من كل منها الى بعض اخر منه فيكون
النسبة حاصلة بين تلك الانواع لا محالة اذ من الجائز ان
يكون الى قوله دون الاعداد التناسب بين المقادير اي كونها
على نسبة واحدة الاول الى الثاني والثالث الى الرابع وهو
كونها بحيث اذا اخذ اي اضعاف امكن منها لا نهاية للاول
والثالث متساوية المراتب وللثاني والرابع متساوية
المراتب كانت الاولياء معا ابدا اما زايدين على الاخريين

الحجم نسبة

وامّا

وامّا ناقصين منهما واما متساويين لهما واقل ما يقع فيه
التناسب ثلثة حدود وذلك انما يكون بتكرير حد والتناسب
بين الاعداد اي كونها على نسبة واحدة الاول الى الثاني والثالث
الى الرابع هو كونها بحيث يكون الاول منها للثاني والثالث للرابع
اضعافا متساوية او جزءا واحدا واجزاء بعينها والمقادير التي
هي التي يكون لها مقدار واحد تقديرا اذا عرفت ذلك فاعلم
ان نسبة مقدار الى مقدار قد ويكون بعينها نسبة عدد الى عدد
وذلك اذا كان المقداران متشاركين وقد تبين ذلك اقليدس
في الشكل الخامس من المقالة العاشرة من كتاب الاصول وقد لا يكون
فنقول ان الحجمين لما كان تقدرهما الجزء الواحد سواء قلنا ان الجزء
هو مقدار اولا فلا شك ان نقصان جزء من الجسمين مرات متساوية
يلتقي بحسب الاحد فيكون نسبة الجسم الى الجسم بكونهما متشاركين
نسبة عدد الى عدد ولما كان الجسم بحسب ازدياد الاجزاء فيكون
نسبة الجسم الى الجسم نسبة عدد الاجزاء الى الاعداد الاجزاء
فلا يكون من النسب الصم التي توجد بين المقادير
دون الاعداد وهي التي تحقق بين مقدارين لا يكون لهما
قدر مشترك فاذا نقص الاقل من الاكثر مرة او مرات يبقى الاقل
ثم اذا نقص اقل الثاني كذلك من الاقل الاول يبقى الاقل
من الاقل الثاني واذا نقص الاقل الثالث كذلك من الثاني

ازدياده

يبقى اقل من الثالث وهكذا يمكن الى غير النهاية اذ المقدار قابل
للانقسامات الغير المتناهية فتصور فيه ذلك بخلاف العدد
ضرورة انتهائه الى الواحد فيثبت ان هذه النسبة اعني القسمة
انما يوجد في المقادير ان لو كانت متصلة في ذواتها قابلة
الى غير النهاية واما اذا كانت غير متصلة في ذواتها بل يكون متألفة
من الوحدات الغير المنقسمة كالجزئين فيما نحن فيه فالجزئان سابقان
فرضا من الاجزاء التي لا تتجزى فلا يمكن وجود هذه النسبة فيهما فان
الجزء الذي لا يتجزى فيهما بمنزلة الواحد في الاعداد بل كل خاصية
تثبت للمقادير فانما يصح على تقدير انفصال المقادير واما على
تقدير تألفها من الاجزاء فالفرق بينهما وبين الاعداد وجب
ان يكون لهما مقادير في انفسهما فلذلك هذه المقدمة ليست
مسلمة عند القائلين بالجزء ولو سلموها لذهبوا الى تركيب الاجسام
منه وفيه ان كونها مسلمة غير لازم لجدكونها مبرهنة وقد اثبتها
بانها لو لم يكن كذلك لم يتصور حصول الجسم بانضمام بعضها الى
بعض بالبديهة ولا يخفى ان هذا الوجه لا يختص بابطال
قول النظام الاول ان يعلل قول المص ويلزم عدم لحوق السريع
البطي بان المسافة التي بين البطي والسريع قطعها في زمان متناه
تعميما فلا يلحق البطي ابدا ويجعل قوله وان لا يقطع المسافة
المتناهية في زمان متناه تعميما في الدليل على سبيل الترقي

اي

اي بل وان لا يقطع مسافة متناهية في زمان متناه مطلقا
سواء كانت بين السريع والبطي او لا وح يكون كلاهما مختصا
بابطال مذهب النظام واما الوجه الذي اختاره الشارح من جعل
الوجهين وجها واحدا فلا يساعده نظم الكلام اذ الواجب
ان يؤخر قوله عدم لحوق السريع البطي عن قوله ان لا يقطع المسافة
المتناهية في زمان متناه كما نبه عليه الشارح في تقريره وقد يقال
يمكن ان يورد مثل هذين الوجهين على مذهب الحكماء بناء على
ما تقرر عندهم من ان التحرك في كل مقولة يجب ان يتصف في آن كل
يفرض في زمان الحركة بفرد من تلك المقولة لا يكون قبل ذلك
الآن ولا بعده متصفا به بان يقال السريع كلما اتصف بفرد من
مقولة الاين فان لم البطي جزء منها يلزم السكون وان اتصف
يمتنع اللحوق والمفروض والجواب ان هذا حكم عندنا انما هو باعتبار
الآنات الفرضية وهي متناهية الى انقطاع الفرض هذا لو اجري
باعتبار عدم التناهي وان اجري مطلقا فقول الآنات الفرضية
لا يمكن ان يكون متجاوزة عندهم بل يجب ان يكون بين كل
آنين وان قل وكذا بين كل حدين متجاوزين من المسافة ح
فالازمنة المتساوية الواقعة بين الآنات الفرضية في زمان الحركة
يجب ان يكون متساوية والمسافات الواقعة بين الحدود المفروضة
في مسافة الحركة غير متساوية بل يجب ان المسافات التي قطعها

بالبطئ اقل من المسافات التي يقطعها السريع لوجوب وقوع
التفاوت بين السريع والبطئ عند اتحاد الزمان في المسافة
فتفطن التجا الى القول بالطفرة استدل النظام على الطفرة
بانا اذا اتخذنا وتدا في وسط البئر وشددنا به حبلا مشدودا
طرفه الاخر بدلو والقينا الدلو على الماء ثم نجعل كلابا في الحبل
من عند الوتد ونجذب بها الدلو والكلب يصلان معا الى راس
البئر مع ان مسافة الدلو ضعف مسافة الكلب على فرضنا هذا
وانت خبير بانه انما يلزم الطفرة من ذلك لو كانت الحركتان متساويتين
في السرعة والبطؤ كما انهما متساويتان في الابتداء والانتهاء
ليس كذلك فان حركة الدلو ضعف حركة الكلب فان الكلب انما
يتحرك بجذبنا فقط والدلو يتحرك بجذبنا وجذب الوتد
معا فتدبر ولا حاجة الى هذه المكابرة الخ انت خبير
بان مثل هذا الالزام يرد عليه في الزمان ايضا فان الزمان
ان كان متصلا على اجزاء غير متناهية بالفعل يلزم ان لا
يمكن الانتقال من متى الى متى اخر اصلا اذ ذلك يتوقف
على انقضاء الزمان الذي بينهما وهو غير ممكن لاشتماله على
اجزاء غير متناهية بالفعل ووجوب الموانات مع كل اجزاء
منها وقياس ذلك على مذهب الحكماء اشتباه بين القوة
والفعل لا يخفى نعم يمكن له تفصي عن اكثر الالزامات المرتبة

بالطفرة م

كام

على القول

على القول بفعلية الانقسامات الغير المتناهية بان يقول انما يلزم
هذه لو لزم من اشتمال الجسم والمقدار على اجزاء غير متناهية
بالفعل كونه غير متناهي المقدار وذلك انما يلزم لو لم يكن
الاجزاء متناقصة متداخلة بل كانت متزايدة او متساوية
لزم من اشتمال الجسم المقدار على اجزاء غير متناهية بالفعل
كونه غير متناهي المقدار وذلك انما يلزم لو لم يكن الاجزاء
متناقصة متداخلة بل كانت متزايدة او متساوية والمراد
بالتداخل كون الاجزاء على طريق النصف ونصف النصف ونصف
نصف النصف وهكذا وقد مر بيان ذلك فانه يجوز
ان يكون جميع اجزاء الجسم غير متناهية الخ قد يقال لو كان
كذلك كان عدد الامتدادات الصحيحة بالفرض فيه متناهية
والا لامكن في فرض امتداد غير متناهية الاجزاء بان يكون
كل جزء منه واقعا في امتداد من تلك الامتدادات الغير المتناهية
وقد فرض ان كل امتداد يفرض فيه يتناهي الاجزاء وان كان
عدم الامتدادات والاجزاء الواقعة في كل منها متناهيين
وكانت الاجزاء الواقعة في الجسم متناهية فح وفيه انما
يلزم امكان فرض امتداد غير متناهي الاجزاء لو امكن مرور
امتداد واحد على جميع تلك الامتدادات الغير المتناهية
الممكن الافراض في الجسم ليكون كل جزء منه واقعا في

في واحد منها وذلك ليس بيّن بل ايضا خلاف ما ذكر من جملة
تلك الامتدادات انما هو على موازات ذلك الامتداد مثلا
بان الفرقة تقتضي بطلانه لو اريد من التداخل ما ذكرنا
من كون الاجزاء متداخلة اي متناقصة لم يمكن ابطاله بالفرض
لانها لو خرجت الى الفعل الى قوله غير متناهي المقدار
قد عرفت بما ذكرنا سابقا انه لا يلزم ذلك فان قلت لما جاز
ان يكون كل جزء من تلك الاجزاء مقدارا في نفسه ضرورة امتناع
الجزء فبانضمام بعضها الى بعض مرة غير متناهية
يلزم عدم تناهي مقدار المجموع بالضم فان قلت نعم كل جزء
مقدار في نفسه لكن مقدار كل جزء جزء من مقدار المقسوم
فلو كان مقدار المقسوم في نفسه غير متناهية يكون بعد
انضمام الاجزاء ايضا كذلك والا فلا والحاصل انه لا يلزم
زيادة مقدار المجموع الحاصل بعد الانضمام على مقدار المجموع
الذي كان قبل التقسيم اذ التقسيم انما وقع على نفس المقدار
الذي كان قبل وكل واحد من الاقسام انما هو جزء من ذلك
المقدار فان مجموع المقادير المتكثرة الحاصلة بسبب القسمة
كانت موجودة قبل القسمة بوجود اتصال واحد وما
حدث ههنا سوى القسمة وهي لا تزيد في المقدار بل
هي تفصيل المقدار فقط من اين يلزم زيادة المقدار البعد

على المقدار

على المقدار القبل وح فمقدار المقسوم ان كان غير متناه
قبل الانقسام فبعد الانقسام وانضمام الاقسام يجب
ان يكون غير متناه ايضا وان كان قبل الانقسام متناهيا
فرض تحليله وتجزيته على سبيل التناقص الى نهاية وفرض
خروج جميع الغير المتناهية الى الفعل ثم فرض انضمام بعضها
الى بعض جميعا لا يلزم ان يكون مقداره زايدا على ما كان
اولا فضلا عن ان يكون غير متناه لكن ذلك المفروض
اعني تجزية المقدار المتناهي الى نهاية وخروج الاقسام
الغير المتناهية منه الى الفعل ثم اذ ليس في وسع المتناهي
وقوة قبول التجزية الى نهاية بالفعل فان التجزية والتقسيم
على سبيل التناقص ينتهي لا محالة الى حد يتجزأ الوهم عن ان يميز
فيجزء عن جزء فلا يمكن فيه الغير القسمة الوهمية فضلا عن الخارجية
بل يبقى مجرد حكم العقل حكما كليا بان فيه جزء غير جزء والمختص
بالحكم بامتناع فعلية اللانهاية انما هو القسمة الخارجية
والوهمية فانها على سبيل التفصيل والجزئية بخلاف القسمة
العقلية فانها ليست الا على سبيل الكلية والاجمال فظهر ان
المقدار المتناهي ليس في وسعه قوة القبول الى نهاية
بالفعل وظهر ايضا ان حكمهم بامتناع قبول الجسم للانقسامات
الغير المتناهية بالفعل ينبغي ان يكون لاجل ذلك لا لكل

لو امكن ذالك لزم ان يصير مقدار الاجزاء بعد الانضمام
غير متناه فانه لا يلزم ذالك كما بيناه هذا ثم انه قد يورد
ههنا اشكال وهو ان الاقسام التي يمكن ان يوجد لا يخلو
من ان يكون متناهية او غير متناهية فعلى الاول يلزم و
قوف القسمة عند الانتهاء على الجزء الاخير وعلى الثاني يلزم
كون المقدار الجسم غير متناه لما ذكرتم والجواب ان تلك
الاقسام ليست متناهية ولا غير متناهية بالتناهي العددي
ما لم يصير مفروضة للعدد ولم يكن مفروضة للعدد ما لم يعرض
عروض القسمة لها والاقسام التي يعرض لها القسمة بالفعل
اما في الخارج او في الذهن متناهية ولا يلزم وقوف القسمة
مطلقا اذ الجزء الاخير وان لم يكن منقسما بالفعل لكن يكن
اعتبار القسمة فيه والحاصل ان كلما اعتبر عروض القسمة لها
فهي متناهية ولا يلزم وقوف القسمة ما لم يعتبر عروض القسمة
لها الا متصف بالنهاية والانهاية والكسر لا يحتاج اليها
فالكسر في الاصطلاح قسمة انفكاكية لا يحتاج الى نفوذ
الذي المقسوم سواء اطلق عليها الكسر في اللغة او العرف
او لا كما ان القطع قسمة انفكاكية يحتاج اليه فلا يرد ان
القسمة الانفكاكية لا تنحصر في هذين القسمين اذ الخرق
من القسمة الانفكاكية وليس قطعا لعدم نفوذ الذي فيه

ولا كسر لان محل التساوي يجب ان يكون مغايرا لمحل
البياض في الخارج اقول فيه ان المغايرة في الخارج لا يستلزم
الانفكاك والظاهر ان هذا التوهم انما نشأ من كلام الشيخ والمص
اما الشيخ فحيث قال ان اختلاف الاعراض يوجب الانفصال
بالفعل وايضا حيث ذكره في مقابلة القسمة الوهمية والفرضية
كما في الاشارات واما المص فانه قال في شرح الاشارات
الانفصال اما ان يكون مؤديا الى الافتراق او لا يكون
والثاني يكون اما في الخارج او الوهم مثال الاول وما
بالفلك والقطع ومثال الثاني ما باختلاف عرضين
تاريين والثالث ما بالوهم وانت خبير بان شيئا مما قلنا
لا يدل على كون قسمة انفكاكية بل يدل على كون قسمة خارجية
وهي اعم من الانفكاك كما صرح به المص والحق انها
لا يوجب انفصالا في الخارج اقول قد يورد عليه انه
يلزم ح في صورة المبلغة مثلا اجتماع الضدين في محل
واحد في نفس الامر ويمكن ان يجاب عنه بان عدم المغايرة
في الخارج لا يستلزم عدم المغايرة في نفس الامر اذ المغايرة
الوهمية والفرضية اذا كان لها منشأ ومنشأ انتزاع مغايرة
في نفس الامر ههنا في صورة حلول عرضين متماثلين وقد
يجاب ايضا بانه كما ان الاشياء الكثيرة باعتبار اشتراكها

في صفة واحدة يتصف بالوحدة كالشيء الواحد بالذات
قد يتصف باعتبار تعلق صفات المتكثرة به بالكثرة فوحدة
محل البلغة مثلا بالذات لا ينافي كثرتها من حيث انها
محل البلغة باعتبار تعلق الالوان المتعددة به فانا نعلم
بالضرورة انه لا يصير بذلك جزئين منفصلين احدهما عن
الاخر نعم ان اراد بالانفصال الانفكاك فهو كذلك وان
اراد ما هو اعم فدعوى الضرورة في بطلانه غير مسموعة
كيف وقد عرفت ما يدل عليه من كلام الشيخ والمص لكانت
المسافة تصير اقساما غير متناهية الخ اقول يمكن ان يقال
المحذور هو صيرورتها اقساما غير متناهية في الخارج
وذلك غير لازم اذ المحذور في المسافة انما يتحقق بالاعتبار
والفرض ويقطع بانقطاع الاعتبار وايضا لا دخل لذكر
عودها متصلة في ذلك وان كان هو صيرورتها منفصلة
ومتصلة فقط فهو ليس غير ما ذكر قبله وايضا يكون ذكر
عدم النهاية لغوا محضا فيجوز على المتصلين اقول
هنا شبهة فرقة هي ان عروض الكثرة للطبيعة فيتصور
على وجهين احدهما ان يكون في ابتداء الخلقة كثيرا
والثاني ان يكون في ابتداء الخلقة واحدا ثم يعرض لها
الكثرة بواسطة الانفكاك فعروض الكثرة اعم بحسب

الوجود من عروض الانفكاك فلا يلزم من جواز عروض
الكثرة للطبيعة جواز عروض الانفكاك لها والجواب ان
القسمة المقدارية مطلقا هو تحويل وجود واحد الى وجودين
اذ الوحدة الاتصالية متساوية للوحدة الشخصية فكما ان
الطبيعة الشيء الواحد يابى في الفطرة الثانية عن ان يتوارد
عليه الوحدة والتعدد المقداريين مع بقاء وجود الشخص بحاله
بالبديهة فكذلك نابى في الفطرة الاولى عن ان يتردد
بين ان يقبل الوجود الواحد والوجود المتعدد والحاصل
ان البديهة لا يفرق في استحالة توارد الوجودين على الشيء
الواحد بين تبدل الابتدائي والطاري فكما لا يجوز
هذا لا يجوز ذاك هذا خلاصة ما افاده بعض الاعاظم
رضوان الله عليه شبهة اخرى كون قبول القسمة الوهمية
ملزوما لقبول القسمة الانفكاكية مفروض بالزمان فانه
عندهم مقدار متصل قابل للانقسام الوهمي دون الخارجي
والجواب ان الزمان من حيث طبيعة المقدارية لا نابي عن
قبول القسمة الانفكاكية بل اباؤه منها انما هو من جهة
خصوصية ذاته ومن جهة امتناع طريان العدم عليه
على ما زعموا وايضا من جهة وجوب الاتصال الحركة التي
هي محل على الدوام والاستمرار فان قلت هم صرحوا بان وجود

اتصال الحركة انما هو لكونها محلا للزمان وحافظا للكيف
يجعل وجوب اتصال الزمان لاجل وجوب اتصال الحركة بحيث
العلم لا علة له في نفس الامر كيف ووجوب اتصال الحركة لكونها
موضوعا للزمان يجب ان يكون متقدما على وجوب اتصال
الزمان بالطبع فلا يمكن ان يكون معلولا له ومتاخرا عنه
بل وجوب اتصال الحركة انما هو من قبل النفس التي يتعلق
تدبيرها حاصل لها فتامل قيل هذا الدليل مبني على
توافق تلك الاجسام الخ اقول يمكن ان يقال لا خفاء في ان
تلك الاجسام متحدة في الجسمية وطبيعة الجسمية عندهم ماهية
نوعية قد اثبتوا نوعيتها كما بين في مكانه فيكون تلك الاجسام
متفقة في الماهية بهذا المعنى ثابتا لا يقبل المنع واحتمال كونها
مختلفة الامر حيث طبيعة الجسمية كسائر الاجسام عندهم
لا يقدح بعد ثبوت نوعية الجسمية واتفاقها اقول مبنا
ليس الخ اقول هذا لا يدفع الاعتراض اذ من يمنع اتفاق الكل
في الماهية يمنع اتفاق اثنين منها في الماهية ايضا قوله واجيب
بما مر من ان المانع لا يكون لازما الخ لا يقال ان المانع ههنا
وان لم يكن لازما للماهية لكنه لازم للشخص فعند زواله لا يبقى
الشخص موجودا حال في جوام اخر يسمى بالهيولى اقول
قال بعضهم لا نزاع بين جمهور العقلاء في ثبوت ما يصدق

انواعا

قلت وجوب اتصال الزمان انما جعل دليلا على وجوب اتصال الحركة

عليه مفهوم الهيولوية ومعناها اي امر يقبل الانفصال والاتصال
فيه مثل النطفة والحيوانية وغير ذلك ووجود الهيولى على حسب هذا
المفهوم مسلم عند الكل فانه اذا قيل يكون الحيوان من الطين او
خلو الابن من نطفة ابيه فلا يخ اما ان يكون الطين باقيا
طينا وهو حيوان والنطفة باقية وحبة انسان واما ان يكون
قد بطلت النطفة بكليتها حتى لم يبق منها شيء اصلا وكذا الطين
ثم حصل انسان او حيوان فح صارت النطفة انسانا ومنا
خلو الحيوان من طين بل ذلك الشيء بطل بكليته وهذا شيء
اخر حصل ابتداء واما ان يكون الجوهر الذي كانت فيه الهيئة
النطفية والطينية بطل عنه تلك الهيئة وحصلت فيه هيئة
انسان او حيوان والاولان باطلان بالاتفاق لان كل من
زرع بذر الذي منه شيء او يتزوج فيكون له ولد يحكم على
الذي بانه من بذره ويفرق وغيره بانه من ماء وان عانده
معاند لا يلتفت اليه اصلا والثالث هو معتقد الكافة
فظهر ان الهيولى بحسب المفهوم المذكور مما وقع في ثبوته
انواع انما النزاع في ان ذلك الامر هل هو جزء لا يتجزى
كما هو مذهب المتكلمين او اجسام صغار صلبة منفصلة
في الوهم غير منفصلة في الخارج كما ذهب اليه ذيمقراطيس

بين ولده

نطفة وهي انسان وحيوانا ونطفة

او نفس الجسم بما هو جسم كما هو رأى افلاطون او جزء الجسم
كما هو مذهب ارسطو فهي على الاولين واحدة بالشخص كثيرة با
لانفصال وعلى الاخيرين شيء واحد بالشخص لا كثرة فيه اصلا
محفوظ الوجود في حالتي الاتصال والانفصال والا لكان
تفريق الجسم الى القسمين اعداما اقول وادعوا بان هذا استحالة
وربما استدل عليه بانه لو كان التفريق اعداما لكان نسبة
المياه التي تدحرجت من الجرة في الكيزان الى الماء الذي كان
في الجرة نسبتها الى الماء البحر مثلا والتالي باطل وكذا المقدم
واورد عليه انه على تقدير بقاء الجزء المسمى بالهيولى ايضا يلزم
ذلك لكون الهيولى العناصر واحدة بالشخص عندهم وايضا
كون الحادثين جزئين وهميين للماء الذي كان في الجرة دون
ساير المياه هو الفارق واجيب عن الاول بان الدعوى ليست
الى اجزاء من ماء الجرة في الكيزان ليرد ان هذا الجزء حاصل
في جميع افراد المياه بل الدعوى ان ذلك الماء الذي كان
قبل التفريق في الجرة يصدق انه في الكيزان ولا يصدق
انه ماء اخر كذلك اذا لم يكن ماء الجرة ماخوذا منه وفيه
ان منشا ذلك الصدق لما كان على زعمكم هو بقاء جزء
من ماء الجرة في الكيزان وهو حاصل بالنسبة الى ساير
المياه ايضا يلزم عدم الفرق في الصدق وعدمه وعن الثاني

بان كون

بان كون الحادث قبل حدوثه جزء مفروضا من موجود وبعضا
منه غير معقول فتامل ويمكن ان يقال كون المادة لاجل الصورة
التي كانت مقترنة بها حالة كونها في الجرة مستعدة لقبول الصورة
المتكثرة التي اقترنت بها في الكيزان هو الذي يوجب الحكم
بكون مياه الكيزان من ماء الجرة دون ساير المياه فتدبر
واجيب بان المادة شخص هو عند الاتصال اه اقول قال
المص ره في شرح الاشارات ينبغي ان يعلم ان الوحدة الشخصية
والتعدد الذي يقابلها ايضا لا يعرضان للمادة الا بعد
تشخصها المستفاد من الصورة لتوقفه على احوال الشبه
المشبه على اتصاف المادة بالوحدة والتعدد كقولهم لو
كان تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها
ومحوجا الى مادة يوخذ في الحالين لكان تعدد الماء
بسبب الانفصال بعد وحدتها مع مقتضيا لانعدام
المادة الاولى ومحوجا الى مادة اخرى ويتسلسل الى
غير ذلك من الشبه فان قيل اتصال الجسم عبارة
عن كونه اه اقول اعلم ان لفظ الاتصال يطلق بالاشتراك
على معان بعضها حقيقي وبعضها اضافي فالحقيقي اثنان
احدهما كون الشيء في حد ذاته ممتدا في الجهات ومنشا
الانتزاع الامتدادات فهذا المعنى فضل الجوهر ومقوم

مقترنة

للجسم وبهذا المعنى يطلق اسم المتصل على الصورة الجوهرية قال
الشيخ في الهيات الشفا واما الكميات المتصلة فهي مقادير
المتصلات واما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل
الذي هو الجسم بمعنى الصورة فاتصال الصورة نفس ممتدها
في الجهات الامر الذي يقوم بها وثانيها كون الشيء بحيث
يمكن ان يفرض فيه اجزاء يشترك في الحدود والمتصل بهذا
المعنى يطلق على فصل الكم وهو مرتبة يعين المتصل بالمعنى
الاول قالوا ليس في الجسم امتدادات احدها الصورة
والاخر المقدار بل الجوهر الممتد بنفس الذات له بحسب جوهر
ذاته ان يمتد ابعاده في الجهات وليس يلزمه من حيث نفس
ماهيته ان يتعين امتداداته بالتناهي او باللاتناهي و
كذا الشيء من خصوصيات الاقدار المساحية المعينة في التناهي
اما وجوب التناهي ابعاده فيلزمه في الوجود بالبرهان
واما خصوصيات اقدار المساحة بحسب خصوصيات استعدادات
المادة فطبيعة مطلق الامتداد مرتبة ذات الجسمية
الطبيعية وتعين خصوصية الاقدار المساحية مرتبة
الجسمية التعليمية ونسبة الجسم التعليمي الى الجسم الطبيعي
كنسبة التشخص الى الماهية المتشخصة فان التشخص عرض والشخص
فالفرق بين الطبيعي والتعليمي ليس بالابهام والتعيين

والصورة

والصورة الطبيعية امتداد وممتد بنفس ذاتها والجسمية التعليمية
ليس بالابهام والتعيين امتداد وليس ممتدا اصلا لعدم
قيامها بذاتها هذا واما المعنى الاضافي للفظ المتصل فهو
ايضا اثنان احدهما كون المقدار متحد النهاية لمقدار اخر
وثانيهما كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم اخر قال الامام
في شرح الاشارات والاسم كان بحسب اللغة للذي
بالقياس الى الغير فيشاركه بحسب الاصطلاح الى الاول اذا
اعرفت هذا فاعلم ان الكلام ليس ههنا في المعنيين الا
ضافيين ولا فيهما في معنى الحقيقي بل امر الهيولى يدور
اثباتا ونفيا على ثبوت المتصل الجوهري وعدمه
فالمثبتون يدعون ثبوته وان الانفصال يعدمه والنافون
يمنعون تارة ثبوته ويقولون ان الادلة الدالة على اتصال
الجسم لا يدل الا على المعنى العرضي واخرى انعدامه بالا
نفصال ويقولون ان الانفصال لا يقابل الا الاتصال
العرضي فلا يعدم الا اياه وانت خبير بان اذا بطل الجزء و
ما في حكمه يجب ان يكون الصورة الجوهرية امتدادا قائما
بذاته وممتدا بنفس ذاتها لا بمجرد امتداد واتصال عرضي
اذ لو كان متصليتها باتصال عرضي قائم بذاتها ولا شك
ح انه يجب من كونها في ذاتها متقدمة على ذلك الاتصال

القائم بها تقدم الموضوع على العرض فهي في مرتبة نفس
ذاتها اما ان يكون منفصلة الذات وهو باطل لبطلان
الجزء ومنافي حكمه واما ان يكون متصلا بذلك الاتصال
المتاخر وهو ايضا باطل او باتصال اخر وننقل الكلام اليه
والى تعدده عليه فظ بطلانه ايضا واما ان يكون لا
منفصلة ولا متصلة في تلك المرتبة المتقدمة مع كونها
موجودة فيلزم كونها مجردة اولا ثم يرد عليها معروضة
للاتصال فبطلانه غير خفي ايضا ولا يرد مثل هذا على الهيولى
مع كونها في حد ذاتها غير متصلة ولا منفصلة لكونها
مسبوقة الوجود بالصورة في نفس الامر فلا يلزم تجردها
في الذهن فتامل ثبت ان الجوهر هو الاتصالي يجب ان يكون
متصلا في حد ذاته بنفس ذاته لا باتصال زايد على ذاته
واذا ثبت كونه متصلا بنفس ذاته يجب ابعاده لاحد بطريان
الانفصال لضرورة كون الوحدة الاتصالية مساوية للوحدة
الشخصية وكون الانفصال تحول وجود واحد الى وجودين فلا
يمكن كون الشئ الواحد متصلا ومنفصلا معا اعني كونه
موجودا واحدا وموجودا متعددا هذا اما عندي مما
يناسب هذه السباقة وان اريد الاتصال بمعنى اخر فلا تم
اه اقول قد عرفت انه ثابت بالبرهان الذي سبقه لك

لم يكن فرد

لم يكن بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة اقول يمكن بيانه بما
قد ثبت بالادلة المذكورة انه ليس منفصلا في حد ذاته فاذا
لم يكن منفصلا في حد ذاته يلزم كونه مجردا فيمتنع فرض الا
بعاد فيه مطلقا واما ما افاده الشيخ الرئيس في الحكمة العلائية
من قوله بالفارسية جسم در حد ذات پيوسته است كه
اگر كسست بودى قابل ابعاد نبودى فليس بتمام اذ لا يلزم
من كون الجسم منفصل الذات بان يكون مركبا من الاجزاء
لا يتجزى مثلا ان لا يكون قابلا للابعاد وذلك ظ ولو قال
بدل قوله كه اگر كسست بودى كه اگر پيوسته نبودى لامكن
توجيهه الى ما ذكرنا فتدبر اقول لقايل ان يقول القابل
الابعاد الثلاثة اه يمكن ان يقال لا طائل تحت هذا اذ الجسم
اذا لم يكن متصلا في حد ذاته وثبت انه ليس ايضا منفصلا
في حد ذاته لكان مجردا بذاته فيمتنع كونه معروضا للجسم التعليمي
وقابلا له فظ انه لا يمكن منع كون الجسم قابلا للجسم التعليمي
ومعروضا له ولا منع كون المجرد غير قابل له فهو مع الجسم
التعليمي الواحد اه اقول يمكن ان يقال ما كان اتصاله وانفصاله
بالغير لا يمكن ان يكون متقدما بالوجود على ما به اتصاله وانفصاله
والا لم يكن كونه متصفا به بالاتصال والانفصال فلا يكون
متصلا ومنفصلا بل يجب ان يكون ما به الاتصال والانفصال

متقدما عليه بالوجود كالهيولى بالنسبة الى الصورة فلعدم
التفطن لذلك اثبتوا جميع لوازم الهيولى للجسم وجميع لوازم
الصورة للجسم لتعليم فنفوا الفظ الهيولى وقالوا معناه اذ
ليس المراد بالهيولى الا جوهر اذا وضع لا يكون فى ذاته متصلا
ومنفصلا ويكون فى ذلك تابعا المتصل بالذات والمراد
بالصورة هو هذا المتصل بالذات الا انه كل ما شانه هذا
اعنى ما يكون اتصاله بالذات يجب ان يكون متقدما
على ما هو متصل به اعنى الجسم الطبيعى فيكون هذا صورة و
ذلك هيولى فيرتفع النزاع بحسب المعنى بل نقول
لانا لا نخفى ان هذا الكلام ينبغى ان يكون بعد تسليم كون
المقابل بالذات للابعاد الثلاثة هو الصورة وقد عرفت ان على
هذا التقدير يجب ان يكون الصورة متصلا فى حد ذاتها و
قد عرفت ايضا ان الوحدة الاتصالية مساوقة للوحدة
الشخصية فاذا طرأ عليه الانفصال يجب ان يعدم ذاتها
الشخصية ويوجد ذاتان اخريان فلم يكن ذات القابل
للابعاد باقية بل الباقى انما هو مفهومه الصادق على الذات
التى بطلت وعلى الذاتين حدثتا بعد بطلانها وبقاء
المفهوم ليس بمجد ههنا كما لا يخفى فبالحقيقة انعدم
من الجسم وحدته اتصاليته نعم يمكن ان يقال نعم لكن وحدته الا

وذلك لان الابعاد القائمة على الذات ما لم يكن للجسم التعليمى متصلا بالذات متقدما على ما هو متصل به

الذاتية

الذاتية المساوقة للوحدة الشخصية كما عرفت فاذا جمعناهما
فى كونه يرتفع الخ اقول قد يمنع ارتفاع الامتياز وزوال التشخص بحسب
الواقع بل انما هو عندنا فقط وايضا هذا البيان بعينه جار فى
الهيولى فان كل من هيولى ما فى الصيغتين تشخص متمايز عن الاخرى
فاذا جمعناهما فى كون يزول ذلك فلا يصح قولكم الهيولى عند
الكثرة بعينها عند الوحدة وفيه ان بناء الكلام انما هو على اصل
الاتصال وان الجسم متصل فى ذاته كما هو عند الحس كما ينفصل
كذلك وكون كل من الهيولى لها تشخص مع قطع النظر عن الصورة
مم فانها فى ذاتها امر مبهم لا تعين لها الا من قبل الصورة و
باعتبار الصورة مسلم وزواله بزوال الصورة لا يستلزم الهيولى
فى ذاتها فتامل قلنا المجموع ذينك المائين تشخص اقول يمكن
ان يقال كون تشخص واحد قائما بشخصين منفصلين و
كونهما منفصلين بط لما عرفت من ان الوحدة الاتصالية مساوقة
للوحدة الشخصية وزوالها يستلزم زوالها لا محالة فتدبر
قلنا جزء المجموع ذات كل من المائين بدون تشخصها اقول قد
بين ذات كل من المائين بدون تشخصه انما هى نفس طبيعة الماء
وهى موجودة فى سائر المياه ايضا فليس نسبة هذا الماء
الواحد الى المائين اولى من نسبته الى المياه الاخر مع انهم يدعون
البداهة فى اشتراك هذا الماء والمائين فى امر واحد مشترك بينهما

دون سائر المياه فتامل يقتضي طبيعة حصوله فيه ولو لم يكن
تاها اقول لهذا تفسير للفظ الطبيعي ولا حاجة اليه اذ قول المص الطبيعي
عند الخروج تفسير له على سبيل الوصف فكان ينبغي للشارح ان شرح تفسير
المص باجعله تفسيرا فتدبر وقول المص على اقرب الطرق لا دخل له
في التفسير بل هو بيان للواقع اذ طلب المكان الطبيعي لا يكون الا
كذلك والى الجسمية اقول لم يتعرض للهيولى فلا انتضا لها
لذا فهابل تابعة للصورة في ذلك واجيب بان تخلية الجسم
اه اقول حاصل الجواب ان تاثير الفاعل في وجود الجسم غير تاثيره
في حصوله في مكان له بالذات لا بمجرد الحيثية على ما قيل فان
مغايرة التاثيرين كذلك والمقطوع عنه النظر انما هو التاثير
الثاني دون التاثير الاول ولا يمكن تحقق التاثير في وجود
شيء بدون التاثير فيما هو لازم لوجوده اقول هذا حق لكن التاثير
في اللازم لا يجب ان يكون من المؤثر في الوجود اعني من الفاعل
بل اذا تحقق التاثير في الوجود يجب ان يكون هناك تاثير متحقق
في اللازم سواء كان من الفاعل او من غيره فيصح قطع النظر عن
التاثير الثاني بعد فرض كونه موجودا هذا حاصل ما قاله
جماعة من الناظرين في هذا الكتاب وعندي ان هذا لا
يدفع المنع اذ التاثير الثاني لما جاز ان يكون من الفاعل
فلما نع ان يقول لعله من الفاعل ايضا فاذا كان من تتمة فرض

في الذات لتقتضي مغايرة التاثيرين

التاثير

التاثير الاول فلا يمكن قطع النظر عنه فتامل بل الحق في الجواب ان
يقال لما كان نسبة الفاعل لكونه مجردا عن الامكنة والاحياز الى الجميع
مكنة على السواء فلا يمكن ان يخصص الجسم مكانا معينا الا بمرجح فان
قطع النظر عن جميع المرجحات الخارجة عن ذات الجسم ومع ذلك
يجزم بكونه في مكان معين فلا بد من كون المرجح داخلا فيه مختصا
به وهو الطبيعة ولا ينافي ما ذكرنا كون الفاعل مختارا اذ اختيار
الفاعل ليس اختيارا جزافيا فيصح معه الترجيح بلا مرجح كما توهم
جماعة فان ذلك بط عند المحققين لكنها جاز ان يكون
مستحيلة بحسب نفس الامر اقول قد يقال دعوى القوم كما فهم من
الشفا ان الحيز الطبيعي اعم مما يقتضيه الجسم نفسه او بعض لوازمه
او هما معا والدليل المذكور مخصوص بنفي العوارض ولا شك ان
تخلية الجسم من العوارض ممكنة بحسب نفس الامر قال الشيخ في
طبيعيات الشفا حاصله ان الدليل والشكل وما يجري مجراهما لا بد
ان يكون الجسم فيها شيء طبيعي خرقي وذلك لان الواقع بالقهر
عارض بسبب يعرض من خارج وجوهر الشيء يمكن ان يعقل ولا يعرض
له سبب من خارج فاذا كان كذلك فطبيعة الجسم قد يمكن ان
يفرض وهو على ما هو عليه في نفسه ليس بقسر قاسر واذا فرض
بقي وطباعه واذا بقي كذلك لم يكن له لا بد من ان يكون له اين
وشكل وكل من ذلك لا يخلو من طباعه او من سبب من خارج

لكن قد فرضنا انه لا سبب من خارج فبقي ان يكون له من طباعه
بل يقع في امكنتها حيث اتفقت اقول ان يق اجزاء العناصر
لكونها متفقة معها في الطبيعة لا يقتضي الا مواضعها الطبيعية
لكن على اقرب الطرق نوقعها قوعها تارة ههنا من تلك المواضع
وتارة هناك منها ليس الا بسبب اختلاف اقرب المواضع بالنسبة
اليها بحسب وقوعها في امكنة مختلفة قسرية بسبب اختلاف
القواسر فلا بد وقد يندفع هذا النقض بما حاصله ان المكان الطبيعي
ليس هو ما يقتضيه الجسم عند خروجه عنه مطلقا بل اذا كان مع وضع مخصوص
له مع تحدد الجهات فللجسم مع كل وضع له مع تحدد الجهات مكان طبيعي
اخر ولا يلزم تعدد المكان الطبيعي وانما يلزم لو كان بالنسبة الى
وضع واحد له مكانان وفيه ان المكان الطبيعي للجسم ما اذا خلي
وطبعه كان طالبا له ولا شك ان خصوصيات الاوضاع من
العوارض التي يمكن فرض تخلية الجسم عنها وليست من اللوازم المنفكة
الانفكاك في الواقع وانما اللازم هو مطلق الوضع لا الوضع المخصوص
وذلك في غاية الظهور ودفع عن الاجزاء البسيطة اه اقول
قد يقال هذا لا يتم في الارض فان يبوستها مانعة عن الانفصال و
يمكن دفعه بان جزء الارض اذا انفصل بسبب القاسر فهو
يتشكل بشكل مخصوص وذلك الشكل ليس طبيعيا له لا محالة
فهو ما دام باقيا على ذلك التشخص لم يخل وطبعه ففرض تخلية

انما يتم

انما يتم به بزوال ذلك الشكل ايضا وح يتصل بالكل فتامل وقد
يتوهم عدم تمامه في شيء من البسائط على راي المص والاشراقيين
اذ عندهم اذا انفصل الاجزاء انما يرتفع كثرتها لا وجودها فيبقى
موجودة وليس كذلك لان الاجزاء عندهم وان بقي موجودة لكن
بوجود الكل واحد بوحدته لا يقتضي سوى مكان الكل فتدبر
لكن النقض بالمركبات يمكن دفعه بان المركبات بحسب صورها
النوعية التركيبية لا يقتضي امكنة زائدة على امكنة بسائطها
اذ الصورة النوعية لا تزيد في الجسمية وبحسب الصورة التي للاجزاء
وان اقتضت امكنة لكنها لم يخل وطبايعها ضرورة ان الجابر
على الاجتماع هو القاسر فلو فرض خلوها عنه اتصلت بالكل فتدبر
وبما ذكرنا يندفع عن اجزاء العناصر فان المركب لا يطالب الا مكان
العنصر الغالب لكن على اقرب الطرق والاختلاف في الوقوع في الا
مكنة ليس لاختلاف الاقتضاء بل الى اختلاف اقرب المواضع بالنسبة
الى اسباب خارجة وقد يقال النقض بالمركبات ان كان على المدعى
فيمكن دفعه بان مكانه الطبيعي احد اجزاء مكان العنصر الغالب
والتخصيص ليس من الطبيعة بل من الامور الخارجة وان اورد على
الدليل بانه يلزم ان يكون احد من تلك الاجزاء مخصوصة في
مكانه الطبيعي فقوي هذا وجه الدفع عن الدليل وهو ما
ذكرنا اولا من الوجهين فان المركب من حيث جزئه الصوري

يقتضي مكانا ومن حيث جزء المادي لم يخل وطبعه فان قلت المركب
من حيث جزء الصوري جسم وكل جسم فله مكان طبيعي قلت
الصغرى م فان المركب جسم اي المركب من حيث جزء الصوري
ولو سلم فلا نم انجسم على حدة وذا كونه جسما من جهة جزء المادي
بل هو جسم واحد بالذات متعدد بالحيثية والدليل لم يدل
على ان لكل جسم لكل حيثية له مكان طبيعي هذا الدليل لا
يفيد دعوى الكلية اقول فانه لا يجري في العنصريات ولا يدل
على تخصيص كل من كل من الثقيلين وكل من الخفيفين بمكان
قال ثابت بن قرة اقول نقل كلامه يتضمن المنع على الدليل المذكور انفا
لان الجزء يميل الى كليه اقول لقال الشيخ لو كان يطلب الكلية لكان
حجر المرسل من راس البئر يلتصق بشبرها فان الاتصال بالكل
هناك اقرب مسافة ولكان الحجر تصعد لو نو هنا ان كليه ذالت
عن موضعها فكان ح لا يخ اما ان يكون بالطبع تميز كون جهة
وهذا ح او يكون قد انفعل من الكلية انفعالا الى اخر من جهة اخرى
فيكون حركته الى الكلية ليس عن طباعه ولكن بحدث الكلية اياه
وقد فرضنا حركته طبيعية على انه يستحيل ان يفعل الشيء في شبهه الا
بالعرض وكانت الارض الصغيرة كالمدبرة اسرع انجذابا من الكثيرة
انتهى وقوله على انه يستحيل ان يفعل الشيء في شبهه الا بالعرض معناه
ان الشيء من حيث ان له طبيعة مخصوصة يستحيل ان يفعل في

شيء

شيء له هذه الطبيعة المخصوصة التي يستحيل ان يتاثر الشيء في نفسه بل ان فعل
ليس فعله من حيث ان له هذه الطبيعة بل من حيثية اخرى فيكون
فعل ذالك فعلا بالعرض مثل الماء الحار اذا فعل في الماء البارد فكسر
برودته فليس ذالك لكونه طبيعته مائية بل لكونه داخلا حرارة
مستفادة من خارج فالفاعل بالذات ههنا ليس الا كيفية
الحرارة واما نسبة الى الماء فانما بالعرض فتامل لان كل
جزء يطلب جميع الاجزاء اي كل واحد من الاجزاء بدليل قوله
وان ينتفي الجزء الواحد كل جزء الى المجموع من حيث المجموع فانه
لا استحالة في ملاقاة جزء الواحد المجموع من حيث المجموع وح يرد
ان ان هذا مناف لما سبق من ان الجزء يميل الى الكل فتامل
لا جرم طلب ان يكون قريبا اي كل جزء والحاصل ان كل
جزء لما طلب الملاقاة مع كل جزء وذالك مح فلذالك اقتضى كل
جزء ان يكون في موضع يكون نسبة الى جميع الاجزاء على السواء
وذالك الموضع هو الوسط لكل جزء من الارض طالب للوسط و
ح لا يرد عليه قول الشيخ لكان حجر المرسل من راس البئر يصو
بشبرها اه لكن يرد ان ما ذكر انما يدل على طلب كل جزء الوسط
بالنسبة الى كل اجزاء الارض لا بالنسبة الى كل اجسام العالم
والظ ان المدعى هو ذالك فتامل فلزم من ذالك
اي من كون كل جزء طالبا للوسط تساوي نسبة اي جميع

الاجزاء استدارة الارض وكرويتها لان الوسط الحقيقي انما يتحقق
في الكرة دون غيرها وان يكون كل جزء منها طالبا للمركز
لو كان المراد مركز العالم فقد عرفت انه لا يلزم مما ذكرت ذلك و
ان كان المراد مركز الارض فهو خلاف المط واعلم ان هذا البيان
المذكور في الارض لو تم لكان جاريا في ساير العناصر فيلزم ان
يكون جميعها طالبة للمركز فتامل عدم الطلب بسببه اذاه
يمكن ان يقال المط من قول المص يطلبه عند الخروج انه كلما خرج
عنه كان طالبا لها له والجسم حين كونه في احد المكانين يصدق
عليه انه خارج عن المكان الاخر وليس طالبا له وان كان يصدق
عليه انه طالب له في وقت اخر فلا يصدق الكلية فلا يكون
طبيعيا هف لا على سمتها يمكن ان يقال لا حاجة الى هذا القيد
فان طلب جسم واحد في آن واحد لمكانين من حيث انهما مكانان
بالطبع مط سواء كان على سمتها او على سمتهما كما يشهد بذلك اولى
تامل كيف وطلب الجسم عين كونه على سمتها لا قرب المكانين يستلزم
ميل الوقوف عنده بالطبع اوصل اليه وطلبه لا بعدهما يستلزم
عدم ميل الوقوف في مكان سواء فهذا للازمان اعني ميل
الوقوف عند اقرب المكانين وميل التي وزعته بالطبع فما
ينافيان فلا يمكن اجتماعهما بالمط اللهم الا ان يطلب المكانين
لا من حيثهما مكانان بل القدر المشترك بينهما مح فلا يكون شيء

منها

منها مخصوصة طبيعيا له هف فتقدير الدليل هكذا لو كان الجسم
ما مكانان طبيعيان يحين الخروج عنهما معا مخلا وطبعا اما ان
يطلبهما معا وهو مح او لا يطلب شيء منهما اصلا فلا يكون شيء منهما
طبيعيا له او يطلب احدهما فقط فلا يكون الاخر طبيعيا له هف
وح لا يرد عليه اعتراض الشارح لانه لا يمكن ان يقال خروجه عنهما معا
مط مانع عن التوجه اليهما فان الجسم لا يخرج عن احد الامرين اما ان يكون
خارجا عنهما معا او خارجا عن احدهما فقط للاستحالة ان لا
يكون خارجا عن شيء منهما فعلى التقدير الاول لا يطلب شيئا
منهما وعلى التقدير الثاني الى يطلب الاخر فذلك الاخر الى يطلبه
الجسم في شيء من احوال الممكنة لم يطلبه عند كونه مخلا مع طبعه فلم
يكن له طبعا هف وهو المط فلا يجامعه كونه مخلا بطبعه
قد يقال معنى تخلية الجسم ان لا يجلسه قاسر في مكان والجسم الواقع
على سمت المكانين غير محبوس بالقسر في مكان اذ الكلام على تقدير
ان لا يكون قاسر هناك فيه نظر اذ المانع يقول ان الجسم محبوس
بكونه لا على سمت المكانين وقولك اذ الكلام على تقدير ان لا
يكون هناك قاسر عليك لا لك فانك حين فرضه مع عدم
القاسر فرضه مع القاسر فالمحال انما نشاء من فرض امرين متنافيين
لان الحركات الطبيعية تشتد عند القرب من امكنتها
فان الحجر المرسل من الجو كلما يقرب من الارض يصير حركته اسرع و

وذالك معلوم بالتجربة لكن قد يقال ان ذالك ليس لان ميله
يصير عند القرب من الارض اكثر مما كان عند البعد منها حتى يكون
جسم معين كحجر مخصوص في راس الجبل مثلا وفي حضيضه اثقل
فان ذالك مما لا يشتبه اصلا بل لان الحركة الطبيعية كلما
تصير اسرع ولذالك ليس ان الحجر المعين اذا حرك في مسافة
معينة قريبة من المركز يكون حركته اسرع مما اذا حرك
في مثل تلك المسافة في بعد عن المركز بل يكون حركتا هما
متساويتين في الثقل والخفة في تينك المسافتين نعم اذا حرك
تارة في مجموع المسافتين القريبة والبعيدة حركة متصلة
واخرى في المسافة القريبة فقط يكون خصه حركة الاولى
الواقعة في مسافة القريبة اسرع من الحركة الثانية الواقعة
فيها مما ذكر اشتباه وقع بين اشتداد الحركة الطبيعية عند
القرب من الجزء الطبيعي وبين ازدياد الميل عنده على انه على ذالك
التقدير ايضا قد اورد عليه انه اذا فرض تساوي الميول في مكان
واقع على فصل المشترك بين الماء والهواء فاذا اخرج عنه المركب
وجعل في مكان من الهواء بقي هذه الصورة وان اشتد ميل
الجزء الناري الى مكانه الطبيعي وفي ميلاء المائي والارضي
الا ان اجتماع ميلاء المائي والارضي الى خلاف جهة ميل
الناري مع كون الهوائي في مكانه الطبيعي يعارض جذب

الناري فبقي المركب في المكان الذي وقع اليه من مكان الهواء و
دفع هذا بانه مبني على كون اشتداد ميل الجزء الناري بقدر
جعل جزء الميل المائي والارضي وهو غير لازم واما ثانيا
فبانه يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية يمكن ان يبقى الصور
النوعية انما تقتضي على حسب استعداد المواد فالمركب الذي
يكون ارضية مثلا غالبة على الاجزاء الاخر يكون استعداده
مقتضي الارضية اكثر من استعداد مقتضيات ساير الاجزاء
فيجب ان يكون الصورة النوعية الفايضة عليه على حسب الاستعداد
تابعة للاستعداد الغالب والا قل من ان يكون منافيا لمقتضاه
فكيف يجوز كونها مقتضية محمولة في مكان الجزء المغلوب
ولا شك ان طبيعة الجسم لا يقتضي تناهي ابعاده يمكن ان يقال
طبيعة الجسم بحسب وجوده في الخارج يقتضي تناهي ابعاده وان لم
يكن تصوره مقتضيا له فتامل بخلاف تناهي الابعاد
فانه ليس من لوازم وجوده من حيث هو بخلاف المكان بمعنى
البعد فانه وان لم يكن مقتضى طبيعة الجسم لكنه من لوازم
وجوده من حيث هو فلا يرد عليه هذا الاعتراض ويمكن ان
يقال تناهي الابعاد ايضا من لوازم وجود الجسم في الخارج
وان لم يكن من لوازم ماهيته والظاهر ان مطلق اللزوم كاف
وقوله من حيث هو ان اراد من حيث هو جسم مطلق سواء كان

موجودا اولا فلا شك في ذلك لكن المكان ايضا كذلك وان اراد
من حيث هو جسم موجود فلا شبهة في انه من لوازمه نعم
لا شك في وروده على القول بان المكان هو السطح يمكن ان
يقال القائلون بان المكان هو السطح لا يمكن ان يقولوا بجعل
المكان طبيعيا بل الجزء الذي هو اعم فان قلت هم مرجوابان
الجزء الطبيعي للجسم الذي له مكان هو مكانه الذي هو السطح
قلت المكان طبيعي من حيث كونه فردا للجزء لا من حيث خصوصية
كونه مكانا فتامل والفاعل الواحد في القابل الواحد
يمكن ان نقرر برهان هذا المطلب بحيث لا يرد عليه المنع الاتي
وهو ان كل شكل سوى الكرة يكون لا محالة جانب منه سطحا
واخر خطا واخر نقطة والجسم البسيط لما كان طبيعته منشأ لهذه
في اجزائه وهي مركزة فيها وكذا كل ما يلزم تلك الطبيعة
من الجسمية والهيولى وساير اللوازم ويلحقها من الجهات
والاعتبارات من حيث ذاتها يكون متساوية في جميع اجزاء
البسيط وجهاته فلو اقتضت طبيعته شكلا غير الكري لكان
حصول السطح في جانب منه والخط في اخر والنقطة في اخر مع
استواء كل الجوانب وجميع الجهات لقبول ذلك ترجيحا غير مرجح
كما لا يخفى ثم لا يجوز من ان يكون هناك جهات مختلفة
يمكن ان يقال نسبة تلك الجهات بالقياس الى جميع الاجزاء

والجوانب

والجوانب على السواء كما مر فلا يصلح سببا للاختلاف فتامل
فتقريرها ان البسايط لا يجوز ان يشترك في الشكل
يمكن ان يقال لا يلزم من اشتراك البسيط في اقتضاء الكروية
اشتراكهما في الشكل الواحد النوعي لان مراتب الاستدارات انواع
مختلفة كما تحقق في موضعه فان قيل الاشتراك في المعلول
اه فح يرد المنع على قولكم في برهان اثبات الشكل الطبيعي
ولا يجوز ان يكون مستندا الى الجسمية المشتركة كما فعلته طبيعة
الشكل لا غير فانهم وعروض المقادير مستندا الى الطبايع
قد يقال هذا انما يصح لو كان اختلاف المقادير نوعيا و
هو خلاف ما تقرر وثبتوا على ذلك ابطال مذهب ذي قدر طبيعي
كما مر فيجوز استنادها الى الجسمية المشتركة ايضا اولها
ان الارض بسيطة يمكن ان يقال الدعوى ليست الا ان البسيط
اذا خلي وطبعه كان شكله كريا ونقض هذه الدعوى لا يمكن الا
تحقق بسيط خلي وطبعه مع كونه غير كري ودعوى هذا التحقيق
لا يمكن في عالم العناصر لكونه مشحونا بالقواسر وفرض الخلية لا يكفي
لان مادة النقض يجب ان يكون متحققة نعم هذا النقض قوي
في الفلكيات لعدم القواسر هناك قد يقال كون الطبيعة
الظاهرة من الارض بسيطة ثم وليست كرية لما عليها و
فيها التلال اه قد يقال انها كرة بحسب الحس وقد يدفع

يكون الدليل على تقدير تمامه والا على الكروية الحقيقية تنكر
الافعال لاجله فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة
اشارة الى ان هذا الوجه نقض لمقدمة الدليل بخلاف الاول فانه
لو كان نقضا للدعوى ويمكن جعل الفقرة الاسطوانة الغير السالمة
نقضا للدعوى ايضا اذ هي كالوهاو كذا النافذة لو فرضت له
بخروج السطح المحيط بها عن كونه واحدا كما هو المعتبر في الكرة
اما الفقرة المستديرة فالظاهر انها غير قادحة في الكروية وكذا
المتمم فتامل بل الى صورة متعددة يمكن جعل هذا جوابا
عن هذا النقض على التوجيهين اي على كونه نقضا على الدعوى
وكونه نقضا على المقدمة واما على الاول فتقريره ان الكواكب
ليس من حيث الصورة جزءا للفلك بل من حيث المادة وهو من
حيث المادة لم يفرد من الفلك بل من حيث الصورة فليس في
جرم الفلك من حيث هو جزء فقريل الزوم التقريب انما هو
بالعرض واما على الثاني فتقريره ان فعل الطبيعة الفلك من
حيث هي طبيعة في مادته من حيث هي مادته لم يختلف
اصلا والاختلاف المتحقق هناك ليس من فعل طبيعة الفلك
ولا من فعل الكواكب حدها وبالذات بل من اجتماع عدة من
الطبايع وبالعرض والحاصل ان فعل كل طبيعة من تلك الطبايع
في مادتها ليس الا اقتضاء الكروية والتشابه لا غير قال السيد

المدققين

المدققين فيه بحث اذ لو كان في الفلك طبايع مختلفة با
لفعل يلزم سوى المحذورات المذكورات في الشرح ان لا يكون
ذلك امر واحد طبيعيا لان كلما يكون الوحدة فيه بالفعل يكون الا
جزاء بالقوة ويمكن ان يقال كيف يمكن انكار ان يكون في الفلك
اجزاء بالفعل مع ان التدوير وخارج المركز يتحركان بخلاف
حركة الحامل والممثل بجزءيهما منفصلان البتة من جزءيهما
مع كونهما جزئين لهما وكذا الكواكب يتحرك عند بعضهم ويشبه
ان يكون هو المحقق بحركات خاصة هي الخوارج والتداوير
جميعا اجزاء بالفعل للفلك لكن لا من حيث الصورة بل من
حيث المادة كما مر كلما يكون الوحدة فيه بالفعل يكون
الاجزاء بالقوة انكار لما هو كالاول فان نسبة الحيوان الحيا
وحدة طبيعية بالفعل لا محة مع كون اجزائها من العظام والاوتار
والاوردة وساير الاعضاء بالفعل وكل واحد من افراد المواليد
الثلث له وحدة طبيعية بالفعل نعم هذا الحكم مسلم في الوحدة
الاتصالية لا في الوحدة مط ولكن يرد هنا اشكال اخر
هو انه كيف يمكن تعلق نفس او اتصال نوعية واحدة بمجموع
جسمين منفصلين موجود كل منهما بوجود على حدة واحدة
بوحدة شخصية وصيرورتهما واحدا وحدة حقيقية على حدة
بدون التيام والتحام بينهما وارتباط سوى الحادث المختصة

وهل وحدتها الا كوحدة الانسان الموضوع بجنسه الجزء وليس
حال تشبيه الحيوان هذه اذا اعضاء وان كانت بالفعل الا
ان بينها التيامًا والتحامًا وارتباطًا صارت بسبب ذلك ذا
وحدة طبيعية حقيقية سوى ما كان من كل منها ففاضت عليها
بسبب ذلك الوحدة نفس واحدة طبيعية وكذا العناصر في المركب
قد امتزجت والتحمت بالفعل بالانفعال بحيث صارت ذات
كيفية واحدة متشابهة استعدت بسببها لفيضان الصورة المركبة
عليها بخلاف اجزاء الفلك فانه ليس ذلك الارتباط او التحام فكيف
يمكن تعلق نفس واحدة او اتصال صورة نوعية واحدة على مجموعها
والجواب عنه ما حققنا من ان اجزاء الفلك ليس اجزاء من حيث
الصورة بل من حيث المادة والصورة الفلكية لم تفض عليها من حيث
انها ذوات صور متعددة بل انما فاضت عليها من جهة المادة فقط
الا ترى ان الصورة الخارجية لو لم تفض على بعض من جسم فلك
المثل وكذا الصورة التدويرية على بعض من جرم الحامل وكذا
الصورة الكوكبية على بعض من جرم التدوير لم يقدح ذلك
في كونها مثلا وخارجا وتدويرا بخلاف صورة الحيوانية
مثلا فانها فاضت على الاعضاء من حيث الصورة العضوية
فان الصورة العظمية والرباطية من مقومات بنية الحيوان فلا
اشكال اصلا واجيب بانه يجوز ان يكون اختلاف الصور

في بعض

في بعض البسائط مستندا الى اسباب تعود الى الفواعل
يمكن ان يق بل يجب ذلك فيضان الصور في الفلكيات التي
ليست بكائنة وفاسدة على ما يهم ليس باستعداد المادة فان
ذلك لا يصح الا في مادة القابلة للسكون والفساد فانها يصح كونها
في ضمن الصورة الفاسدة المتقدمة محصلة استعداد الصورة
الحادثة واما فيما لا يجوز فيه السكون والفساد فلا يصح ذا
لك اذ لا بد من سبق الاستعداد لا محالة على الفيضان وهنالك
لا يتصور سبق المادة على الصورة اصلا وما يتوهم من ظاهر
حيث قالوا في وجه اختصاص كل فلك بصورته الخاصة ان هيولى
كل فلك بصورته الخاصة ان هيولى كل لا يقبل ما سوى صورته
الخاصة لكون هيوليات الافلاك متخالفة بالحقيقة لا يطابق
قواعدهم واصولهم المقررة وقد بينا بتوفيق الله تعالى بعض
كلامهم هذا بحيث يطابق قواعدهم ويفساد ما يتوهم من ظاهر
عباراتهم وبطلان هيوليات متخالفة بالحقيقة في حواشينا
على شرح الاشارات لكن يبقى عليه انه يلزم اجتماع
الصورتين نوعيتين في الكواكب كما في الثوابت وثلثة صور
كما في الشمس واربع كما في العلوية والزهرة وكذا في القمر
خمس كما في العطارد فالاكتفاء بالصورتين لانها اقل مراتب
التعدد يمكن ان يق هذا انما يلزم لو كان جزء الفلك مشابها

كلية بان يكون صورة الفلك مساوية وكل جزء فيكون جزء
الفلك فلكا كما ان جزء الماء ماء وليس كذلك بل الظاهر انها حالة في
المجموع من حيث المجموع كالصورة الحيوانية في الفسيفساء وكذلك
الصورة التركيبية في العناصر واما منع استحالته كما في الشرح فمن
البطلان والا لزم جواز كون الشيء ذا ذاتين كان يكون شيء
واحد ماديا قويا مثلا او عظما وحيوانا او كوكبا وفلكا وهو
بديهي الاستحالة وانه اذا كان في الفلك صورتان اه قد عرفت
انه لا يلزم ان يكون في الفلك من حيث الصورة بل من حيث المادة
فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا فكذا لو اتصلت
قد عرفت ان اتصال الصورة المتعددة بالفلك لا يقدح في مقتضى
بساطته وهو كون شكله مستديرا فكذا لو اتصلت بسائر البسائط
فيكون في عنصر هناك صورتان نوعيتان قد عرفت ما فيه
والثاني بان معناه يمكن ان يقال انه يلزم ح كون تلك الثوابت
متركبا من قوى وطبايع اذ يصدق عليها ان الجزء منه قوة هي الصورة
النوعية للكوكب والجزء الاخر منه قوة مختصة به وقوة مشتركة بينه و
بين جزء اخر ولا يكون الجزء الاخر الا القوة اخرى هي صورة نوعية
للكوكب اخر من الممثلات اذ الجزء منه قوة هي الصورة والكوكبية
والجزء الاخر قوة اخرى هي الصورة التدويرية او الخاصة فالمعول
في دفعه على ما ذكرنا واما ما اورده سيد المدققين من انه

لو جاز ان يكون لاحد جزئي الجسم قوة ولا يكون للجزء الاخر
الا القوة المشتركة لكان الجزءان جسمين مختلفين ويكون المركب
لا محالة مركبا من الطبايع المختلفة فيمكن ان يرفع بانه انما يلزم ذلك
لو كان الجزء الذي ليس فيه الا القوة المشتركة جسما عليها مع قطع
النظر عن الجزء الاخر وانما يكون كذلك لو كان الطبيعة المشتركة مأخوذة
فيه وهو ممنوع لجواز كونها متعلقة بالمجموع فتامل الا انه يورد اشكال
قوي وهو ان هذا الجزء الذي فيه ليس فيه الا القوة المشتركة
وذلك كالجزء الذي يبقى بعد افراز الخارج المركوز من الممثل
ويسمى بالمتمم وكذا ما يبقى بعد افراز التدوير من الخارج و
ما يبقى بعد افراز الكواكب من التدوير ولا شك انه موجود و
ليس بعرض فهو جوهر قابل للابعاد الثلثة وهو جسم ولمس وطبيعة
مختصة به وصورة نوعية عليحدة سوى ما كان للمجموع ولا ايضا
سرت فيه الصورة النوعية المتعلقة بالكل على ما قلت وهو المفروض
عندهم والا لتعدد افراد النوع المبدع ولكان كرة قابلة
الكروية وليس ايضا هو موجودا بعين وجود الكل كما هو شأن
اجزاء المفروضة في الجسم البسيط لكونه منفصلا بالفعل فيلزم
ان لا يكون الجسم موجودا بما هو جسم بدون الصورة النوعية و
ان تحصيل الجنس في الخارج بلا فصل وبطلانه مما قد تقرر في
مقامه ويمكن ان يجاب عنه بانا لا نم انه منفصل عما هو جزء له

كالمثل بالذات وبالعرض وليس منفصلا عن المثل بل هو
منفصل عن الخارج من حيث الصورة بالذات وعن المثل الآخر
بالعرض وليس منفصلا عن المثل الا بالذات وبالعرض بل هو
متحد الوجود معه ومحصل الصورة بصورته وليس موجودا بل انه
اى منفصلا انما هو جزء له اصلا وليس ايضا منفصلا عما هو
مختصة اعنى الخارج من حيث المادة بالذات بل بالعرض وذلك
لما مر من ان الخارج ليس جزء للمثل من حيث الصورة بل من حيث
المادة ولا هو مفرد عنه من حيث المادة بل من حيث الصورة فلا
اشكال فليتفطن فانه لا يخلو عن دقة وحكمة قول المص والعقول
من المكان البعد اعلم ان المكان الفطرى الا بد الماهية ولذلك
اختلف العقلاء بعد اتفاقهم على ان للجسم مكانا فى حقيقته والاحتمالات
المذهوبة الى كل ستة الثلث المشهورة اعنى كون المكان سطحا او
بعدا موجودا او بعدا موهوما والرابع ان المكان هيولى والخامس
هو الصورة والسادس انه ما يستقر عليه الجسم فالاول مذهب
ارسطو ومن تابعه والثانى مذهب افلاطون وشيعته والثالث
مذهب جمهور المتكلمين وقد ذهب الى كل واحد من الثلثة الا
خيرة ايضا جمع من الاوايل وقد اتفق الجماهير على ان للمكان اطراف
امارات اربع الاول جواز انتقال الجسم عنه الى غيره والثانية
حصول الجسمين فيما يشغله احدهما معا والثالث انه ينسب اليه

الجسم بلفظ فى وما فى معناه والرابعة انه يختلف بالجهات
مثل فوق وتحت ونحوهما وانما اتفقوا على تلك الامارات لان
الشئ اذا لم يم فيه علامة او لازم او خاصة او امر فى ذاته لا يصح
النزاع فيه والاختلاف فى مهيته بل يصير ذلك خلافا لفظيا فالامارات
الاولى يمنع كون المكان هيولى او صورة والثانية كونه ما
يستقر عليه الجسم والثالثة يحتاج اليها للفرق بين المكان والمحل
بالنسبة الى ما يحصل فان المكان الواحد لا يجتمع فيه جسمان لكونه
مشغولا بكل واحد منهما والمحل الواحد يجتمع يكون كل منهما ساريا
فيه بالاسر كالطعم واللون مثلا فى جسم واحد ولا يكفى جواز الا
نتقال فى هذا الفن لانه يفتقر الى اقامة البرهان على عدم
جواز انتقال الصور والاعراض من محل الى غيره بخلاف جواز
اجتماع حالين فى محل واحد وعدم جواز اجتماع جسمين فى
مكان فانه بين بذاته والرابعة لابطال زعم بعضهم ان النفس مكان
للبدن وذلك لان المسلم فى المكان انه يختلف بالجهات وليس
للنفس جهة واذا بطلت هذه الآراء بقيت الاحتمالات الثلثة
فان الامارات يجتمع فى كل واحد ولذلك ذهب الى كل منها
جماعة كثيرة من المعتبرين المكان موجود لانه مقصود المتحرك
اعلم ان مقصودية المتحرك مشتركة بين الجهة والمكان ولذلك
يستدل على كل منهما بها والحق اضافاته بالذات للمكان وبواسطته

للجهة اذ المتحرك الى جهة الفوق كالنار مثلا انما يقصد بالذات
له مكانه الواقع في جانب الفوق ليستقر فيه ولا غرض له الى الفوق
الا كون مكانه واقعا فيه فالفوق مقصود بالعرض لا بالذات وذلك
ظ ان لم يطبع سليم وهذا لا ينافي الاستدلال بها على وجود الجهة
اذ كون الشيء مقصودا في الجملة يستلزم وجوده ولا يتصور شيء
من الامور المذكورة للعدم المحض قيد بالمال اذ قد يوصف
بها المعدوم في الجملة وبالجملة كما هو من قبيل الاعتبارات المعدومة
عينا التي لها منشأ الانتزاع في الخارج كالامكان اما للقال فا
لمركز واما للخلاء فالمحيط المركز والمحيط ليسا مقصودين
بالذات للمتحرك كما مر في الجسم فان الجسم لا يمكن ان يحصل في شيء منهما
بل طلب المتحرك للجهة اما ان يكون للوصول اليها والقرب منها وذلك
لاجل مكان يليها وقرب منها يطلب المتحرك لحصوله في ذلك
المكان فان الوصول الى الشيء لا معنى له سوى الحصول في مكان يليه
وكذا القرب من الشيء معناه الحصول في مكان قريب منه فطلبه
لذلك المكان انما هو بالذات والجهة بالعرض قال الشيخ في طبيعيات
الشفاء لو كان الماء يطلب الجهة والنهاية في نزوله الى السفل لما وقف
دون حد وقوف الارض ولما طفى على الارض ولما دلست الارض
وكل حال الهواء ولو توهم جزء منه متصعدا الى حيز النار لوجد
ينتقل من حيز النار الى حيز نفسه وستعلم انه لا يكون لجزء واحد

جسمان

جسمان بالطبع حتى يمكن للمنان تقول ان الارض والماء يطلبان جهة
واحدة وحيز واحد لكن الارض اغلب فاسبق لو كان الهواء يطلب
ما يطلب النار لكن يعجز عن مساواته اياها لكنا اذا وضعنا ايدينا
على شطر من الهواء احسسنا الدفاعه الى فوق كما اذا احسسنا في
اناء تحت الماء انتهى قال سيد المدققين ويمكن ان يعارض بان
الماء لو طلب فوق الارض لما كان هناك ميل ولم يكن اذا اخذنا
اناء من الطين كان فيه ماء فهو مع الماء اثقل منه وحده وما هو الا
لثقل الذي فيه وميله الى الاسفل وايضا لو كان حيزه الطبيعي فوق
الارض لما صار الاثقل اصغر او اكبر مما كان لزم ان يتبدل له
حيزه فيكون له اكثر من حيز واحد بالطبع ولو حفر فيها حفرة لما
تحرك الماء اليها بالطبع انتهى ويمكن ان يقال الحكم بكون الاناء مع الماء
اثقل بلدونه انما يصح عند كون الاناء في موضع الهواء ولا يدل ذلك
على كونه كله عند كونه على الارض ومتصلا بها والتجربة لا تفي بذلك
وايضا وفوق الماء عند الارض حيزان حيز الارض اكبر وكذا ميله
اليها حين حيزها اصغر وكذا ميله الى الحفرة لا يجب ان يكون
بالطبع لئلا يلزم ان يكون للماء اكثر من حيز واحد بل الاول لاندفاعه
بالارض الى هناك ولو فرض الماء غير متصل بالارض لتحرك
اليها لانه يميل الى حيزه بالطبع فاوصل هناك اي الى سطح الارض
الصابرة اكبر يقف بالقسر لا بالطبع على تقدير كون المكان هو البعد

او بالطبع على تقدير المكان هو السطح والثاني والثالث لضرورة
الخلاء ووجوب ملاءة السطوح على ما تقرر وكذا يتحرك الهواء
ايضا الى الحفرة مع عدم ميله بالطبع الى السفل والاشارة الحسية
لا يقتضي وجود المشار اليه اجيب بان المشار اليه بالاشارة الحسية
لا يمكن ان يكون معدوما مطلقا في الخارج بالبديهة بل يجب كونه موجودا
فيه اما بنفسه او بمحله واللفظ المنوه المشار اليها في وسط الخط وان
لم تكن موجودة بنفسها لكنها موجودة بمحلها ولهذا لا يمكن الاشارة
الى نقطة متوهمة في خط معدوم وفي سطح معدوم وفي جسم معدوم
وذا لا يلزم كما هو مذهب المتكلم جعل مذهب المتكلم من احتمالات
المكان المستدل على وجوده ليس بجيد فلعله اشارة الى انه ليس معدوما
مطلقا في الخارج لكن قد عرفت ان ما لا يكون معدوما مطلقا
في الخارج يجب ان يكون اما موجودا بنفسه او بشيء يكون منشأ لا
نتزاعه وكلاهما مفقودان في البعد الموهوم الذي يجعلونه مكانا
على الوجه المشهور نعم لو وجد اختصاصا بالجسم يصح توجيه كلامهم
به وتأثير المادة المعقول من المكان على انه مناف لما صرح به الشارح من قوله
ولما اقمنا الدليل على كونه موجودا بطل مذهب المتكلم فتدبر فان
الناس كلهم يحكمون قال الشيخ في الشفاء هذا مبني على باب الحجج
وليس بحجة في الامور العقلية على انهم يقولون فيما بينهم ان الماء في
الجرة والجرة مملوة به ولا يعرفون حال البعد الذي يدعونه بل يصفون

الحاوي

الحاوي بهذه الصفة والحاوي اشبه بالبسيط منه بالبعد فان البعد
لا يحيط بشيء فلذلك لا يتحاشون ان يقولوا ان الجرة مملوة وربما توقفوا
ان يقولوا ان البعد الباطن مملوة والجرة اسم لجوهر الخزف المحمول على شكل
البسيط الباطن المحيط ولو كان يقوم بنفسه لكان مقام هذا الجرة
ولكانوا يقولون في الجرة فقد بان انهم اذا قالوا ان الماء في الجرة او
قالوا ان الجرة فارغة او مملوة وجعلوا ذلك كقولهم الماء في مكانه و
مكان الماء فارغ او مملوء ذهبوا الى المحيط نعم انما يمنعون ان يقولوا في
البسيط المطلق انه فارغ او مملوء لان البسيط المطلق ليس هو المكان
بل المكان بسيط بشرط الاحاطة واذا جعل بدل البسيط منه بسيط
بهذه الصفة لم يتحاشوا عن ذلك اعلى الله مقامه واعلم
ان البعد منه ملاق للمادة اشارة الى اختلاف نوعي البعد الملاقي
والمجرد بان الملاقي هو الحال في الجسم المفتقر اليه والمجرد عنه حال فيه
وغير مفتقر اليه فلو لم يتخالفا نوعا لما جاز اختلافهما بالحلول وعدمه
واعلم ان هذا الكلام وان كان في صورة الدعوى لكنه في مقام
المنع على دليل المخالف بانه لو كان المكان بعدا لزم تداخل البعدين
وهو محال ولزم ايضا اما استغناء البعد الجسم ايضا عن المادة او
حلول البعد المكاني ايضا في المادة وكلاهما خلف وظاهر ان هذين
الدليلين موقوفان على كون البعدين متحدين بالنوع فالمص اشار
الى منع هذه المقدمة والانصاف ان البعد المادي لو كان منحصرا

فى البعد العرضى لكان هذا المنع واقعا فى موقعه واما على تقدير
تحقق البعد الجوهرى اعنى الصورة الجسمية وقد عرفت ان الحق ما
اقدناك من البرهان الدال على ذلك فذلك المنع مكابرة محضة فاذ
لا معنى للبعد الجوهرى سوى كون الجوهر ممتدا بنفس ذاته ولا يتصور
الاختلاف فى حقيقة الجوهر الممتد بنفس ذاته من حيث كونه جوهرا
ممتدا بنفس ذاته وقد اعترف المحقق سره بذلك فى شرح الاشارات
بحيث لا يمكن حمله على الحاشا كما لا يخفى على المتدرب فى ذلك الكتاب
وعندى ان القول بوجود البعد المكانى غاية الاشكال لما ذكرنا اولا
لو كان موجودا لا يخلو اما ان يكون قابلا للاشارة ههنا وهناك
كالجسم او لا فان لم يكن مجردا عن الوضع ايضا كما اذا تجرد عن المادة فكيف
يقارنه ما لا وضع اعنى الجسم وان كان قابلا للاشارة ههنا او
هناك كان متحيزا بالذات كالجسم فكان له مكان لان الحالة
التى يحكم لاجلها على الجسم بالمكان انما هى كونه قابلا للاشارة
المذكورة وهو موجود فى البعد المكانى على ذلك التقدير فيكون
للمكان مكان وهكذا الى غير النهاية وايضا فيلزم تداخل المتحيزين
بالذات وهو ممتنع بالبديهة وايضا تمانع الاجسام كما قال صاحب
التلويحات ليس الا لكمال البعدى والجسم لما جاز ان يلاقى بعض
الاخر ببعضه دون الكل بالكل فليس للجزئية ولا للصورة ولا لهما
فانها لو امتنعت ملاقات الكل بالكل لامتنعت ملاقات البعض

بالبعض

بالبعض فانهما متساويان فى الكل والبعض ولا يظن ان التقاء الجسم
اخر سطح عرضى دون ذاته فان السطحين ان التقاء دون الجسم
فالكل طرف الى الاخر وطرف الى الجسم فالسطح ذو عمق وكذا حال
الخط والنقطة ولا التقاء فى عرض جسمين بذاتهما لعدم قوامهما بنفسهما
فاذن ثبت ان التمانع للتمام البعدى فلا يتصور التداخل
فى الخلاء ولا فى الملاء والتقييد بالتمام والكمال لاخراج السطح
والخط فانه يجوز التداخل فيهما من جهة عدم تماسيه بعدهما هذا
واما ما قيل من انه لو كان موجودا لكان متناهيا لوجوب
تناهى الابعاد وكان متشكلا وقبول الشكل من لوازم المادة
فيكون ماديا لا مجردا ففيه ان مطلق القبول ليس من لوازم المادة
بل القبول التجددى ومن كونه متشكلا لا يلزم تجدد الشكل عليه
لجواز كونه من لوازمه بحسب الفطرة وكذا القول بكون المكان سطحا
متشكلا لا ما قيل او يقول بل لان الحالة التى يحكم لاجلها على الجسم بانه
هنا او هناك لا يتوقف على وجود جسم حاوى وايضا جميع الاجسام
سواء فى ثبوت تلك الحالة لها لا يخرج عنها جسم فالحد دونها
متشاركان فى انتفاء امر يجتمع فيه الامارات الاربعة المذكورة
فى تسمية المكان ويلزم على مذهبهم ان لا يكون للحد تلك الحالة
ولا يقتضى هو ذلك وذلك محكم وتعسف محكم بذلك كل يلهم
الفطرة فالاحرى بالقبول عندى فى هذه المسئلة هو مذهب

المتكلمين لكن لا على الوجه المشهور بحيث لو فرض العالم الجسمانى
معدوما مطلقا لكان هناك فى الخارج خلاء وبعد موهوم و
كان الآن مكان كل جسم حصة من ذالك الخلاء الموهوم فى الخارج
فان ذالك الكلام لا يليق ان ينطق من فى اقليم الفطرة الا
نسانية بل بمعنى ان مكان كل جسم من الاجسام انما هو حصة
من البعد الكل لمجموع كرة العالم الاجسام فان مجموع عالم الجسمانى
من حيث الطبيعة الجسمية المطلقة مع قطع النظر عن خصوصيات
الصور النوعية الموجبة لكثرة الاجسام وانفصال بعضها عن بعض
يتوهم كونه كرة واحدة شخصية لها مقدار واحد شخصى باعتبار
تحون الصور المختلفة على اعراضه الوهمية وبافاضة العلل المجردة
العقلية صارت متكثرة ومتعددة بانواع مشخصة كل منها يليق
به من الحصة الوهمية لمقدار الكل فمكان الارض مثلا حصة من بعد
كرة الكل حول المركز يقتضى الارض بطبعها كونها متخصص الوجود
بتلك ومكان المحدد حصة من ذالك البعد حول المركز المحيط
يقتضى هو طبعه كونه متخصص الوجود بها وهكذا جميع الاجسام
فالمكان لكل جسم هو حصة من البعد الكل للجسم الكل ماخوذا مع وضع
ما لكونه عند المركز او عند المحيط او على نسبة مخصوصة من احدهما
ولكون الصور النوعية متقدمة بالوجود على الصور الجسمية فهى
قد سبقها بحسب الوجود فى نفس الامر فالاجسام بحسب الصورة

النوعية متكثرة فى نفس الامر وليس لها من حيث الصورة الجسمية
فقط مرتبة وجود سابقة فى نفس الامر حتى يتصور كون الجسم الكل
بحسب الصورة الجسمية التى من حيثها لا اختلاف فى الاجسام
موجود لوجود واحد شخصى معروضا للمقدار الواحد الشخصى بل
بل كونه كذلك انما هو باعتبار الملاحظة العقلية ولذالك حكمنا
بكون المكان الذى هو حصة من ذالك البعد الكل العارض الجسم
الكل من حيث الوجود موهوما وليس ايضا من الوهمية الفرضية التى
لا منشا لها فى الخارج حتى فلا امتناع لقبول التعدد بالنصف والضعف
والجزء والكل وسائر اوصاف الوجود بحسب الخارج فاعرف ذالك و
استرح من المناقضات والمشاجرات الجارية فيما بين القوم فى
تحقيق ماهية المكان ولكن شاكر الله المنان فانه ولى المنة والاحسان
واعترض عليه بان منشا امتناع التداخل لزوم عدم كون الكل
اعظم من جزئه فالاعظم له مقدار لا يتصور فيه كل وجزء فلا
فيه التداخل ضرورة انه لا يتصور كون الكل اعظم من الجزء حيث لا
كل ولا جزء وامتناع التداخل فى الاجزاء التى لا تتجزى وان صرحوا
بانه انما هو لكونها متحيزة بالذات فقط لكن الحق ان منشا ذالك
هناك ايضا ليس الا كونها ذات ابعاد فى نفس الامر وان فرض كونها
غير متحيزة وغير ذات بعد فالتحيز بالذات دليل على انها ذات بعد
فالعقل اذا تصور الجزء الذى لا يتجزى وحكم بانه متحيز يحكم بانه

ممتد وذو بعد في الواقع فانه يحكم بان التحيز بالذات جهات
الست متميزة في ذاته وقد ادعوا كونه بديهيا وهو يستلزم البعد
لا محالة فاذا حكم العقل بانه ذو بعد في الواقع يحكم باستحالة تداخله
مع مثله فالجزء الذي لا يتجزى لا يمكن ان يتصور الا فرضا فقط
هذا وسيد المدققين زعم انه لو كان منشاء امتناع ذلك اعني
العظم مطلقا لما جاز تداخل الخطين ولا السطحين لكونهما متصفين
بالعظم لكنه جائز مطلقا سواء كان من جهة العظم او لا اذ التداخل
هو الملاقات بالاسر فاذا حصلت حصل ولا اثر في ذلك لكون
الملاقات في جهة دون جهة وعندي فيه نظر اذ الملاقات بالاسر
في الخطين مثلا انما يحصل اذا تلاقيا من جهة التي ليس لهما فيها
عظم واما اذا ملك فيما من الجهة لهما فيها عظم اعني الطول فلا نم
هناك يحصل الملاقات بالاسر ثم انه جعل منشا امتناع التداخل
كون الشيء متحيزا بالذات فقال والفرق بين الصورتين ان الجسم متحيز
بالذات فلو تداخل الجسمان وتلاقيا بالاسر لما زاد حيزهما
على حيز احدهما والا لم يكن احدهما ملاقيا للاخر بالاسر
فيصير في حال التداخل حيز احدهما حيزا كليهما فلم يكن مجموعهما اعظم
من احدهما واما الاطراف فهي ليست متحيزة بالذات بل هي تابعة
للاجسام القائمة هي بها في التحيز فاذا تداخل سطحا جسمين مثلا
كان كل منهما وان كان في حال التداخل تابعا لجسمه في التحيز حالا

في حيزه بتبعيته فلم يلزم لمن قال ان لا يكون مجموعهما اعظم
من احدهما نعم لا يكون مجموعهما اعظم من احدهما بحسب الاحساس
ولا استحالة في ذلك لجواز ان لا يميز الحس احدهما عن الاخر
انتهى ويمكن ان يقال اذا لاق خط خطا اخر في الطول سواء فرض
متحيزا بالذات او لا بان ينطبق نقطة طرف هذا على نقطة طرف
ذاك على الاستقامة والاتصال فلا نم لا يجوز ان ينطبق نقطة
اخرى نفرض في ذلك الخط بعد نقطة الطرف بان يكون هذا
انطباق الثاني بعد الانطباق الاول ومن سمته وهكذا في ساير
النقاط المفروضة في الخطين والا لزم صيرورة الطولين طولا واحدا
وعدم كون الكل اعظم من الجزء ضرورة ان مجموع الخطين المتلاقيين
بالوصف المذكور قبل انطباق النقاط كان كل واحد منهما جزءا لهما
بعد الانطباق فيصير الكل مساويا للجزء واما اذا تلاقيا في العرض
فينطبق كل نقطة مفروضة في احدهما على نقطة مفروضة في الاخر
بلا امتناع من العقل ولزوم مفسدة ضرورة ان مجموع الخطين
المتلاقيين في العرض ليس كل واحد منهما جزءا منها سواء كان
قبل فرض الانطباق او بعده فلا يلزم كون الكل مساويا للجزء نظرا
له امتناع التداخل ليس الا لجزء البعدية فقط سواء كان متحيزا با
لذات او لا فان الكلية والجزئية انما يصوران باعتبار المقدار
والبعد لا باعتبار التحيز بالذات او غيره والعجب انه قال بعد الكلام

المنقول لهذه العبارة والسر في جواز التداخل في الاطراف دون
الاجسام ان الاطراف لما لم يكن منقسمة في الجهات الثلث كان له
وجه منكشف صالح لان تلاقيه طرف اخر بالاسر بحيث يكون
كل جزء مفروض من الاخر بخلاف الجسم فانه لما كان منقسما في الجهات
الثلث لا يجوز فيه ذالك وهذا الكلام كما ترى صريح في ان كون
الشئ ذا وجه منكشف الوجه غير ذي بعد هو منشأ جواز
التداخل وكونه غير ذي وجه منكشف هو منشأ امتناعه وظاهر
لو كان الشئ منكشف الوجه في الجهات الثلث كالنقطة لم يمتنع
التداخل فيه مطلقا ولو كان غير منكشف الوجه اصلا كالجسم لم يجز
التداخل فيه اصلا ولو كان كل في جهة دون جهة كان بالتفصيل
اقول فيه نظر قال سيد المدققين حاصل ما ذكره الشارح ان
حكم الحس بان ليس ههنا الا بعد واحد غير معقول لتعارضه
مع البرهان وهذا لا يدفع كلام الامام اذ له ان يقول اذا
انكر العقل حكم الحس بوحدة البعد حيث وجد برهانا على خلافه
فجاز ان يتشكك في وحدة هذا الشخص تجويزا احتمال ان يكون
هناك ايضا برهان على خلافها لا يكون لنا اطلاع به و
اما ان لا يكون قابلا للحركة فيلزم ان لا يكون الجسم ايضا قابلا
للحركة لانه ملزوم لبعد المنافي لقبول الحركة يمكن ان يفهم من
الكلام يدل على ان المراد من البعد في قوله لانه ملزوم للبعد

البعد

البعد الخاص ولهذا اورد عليه ان هذا الدليل جاز والمكان
بمعنى السطح الغير واجيب بانه منع كون الجسم ملزوما للسطح كما
في المحدوح ففي الكلام نظر لان منافاة البعد لقبول الحركة بنفسه لا
يستلزم منافاته لقبول حركة الجسم منه وانما يستلزم لو كان الجسم
ملزوما للبعد بشخصه فانه يلزم ح حركة الجسم حركة ذالك البعد والا
لزم تخلف الملزوم عن لازمه لكن ليس كذلك اذ ما هو من لوازم الجسم
مطلق البعد الغير المتخصص فظهر كلام الشارح فيما بان في الجواب عن الوجه صريح
في ان المراد بالبعد في قوله هذا هو البعد الجسمي لا البعد الكائن وح ما نظم
ساقط قلنا نعم لكن على سبيل الامكان لا على سبيل الوجوب
يمكن ان يقال فيه نظر اذ الحاجة الى الامكان كالحاجة الى المادة حاجة
في نحو الوجود ومتى كان الشئ محتاجا في نحو وجوده الى شئ فمع فرض وجود
الشئ الاول بالفعل لا يمكن ان يكون الشئ الثاني بالقوة والا لزم
ان يكون وجوده ايضا بالقوة فان الاين من لوازم وجود الجسم فكيف
ان يكون وجود الملزوم بالفعل ووجود اللازم بعد بالقوة
فيجب من كون الشئ قابلا للحركة الا وجود الاين له بالفعل
اذ ما ليس له اين مع كونه موجودا بالفعل لا يمكن ان يعرض له اين
يكون في الاين وكيف يمكن ان يكون الشئ موجودا بلا اين كالمجردات
ثم يعرض ان يكون في اين كل ذالك ظاهر على من له ادنى تدرب في الفلسفة
وفيه اجتماع المثلين فيه نظر اذ اجتماع المثلين انما كان

محالا لانه يستلزم ارتفاع الامتياز وههنا الامتياز حاصل
لقيام احد البعدين بذاته والاخر بالجسم او بالمادة واجيب
عن الكل بانه يجوز ان يكون البعد القائم بالجسم الاول
يعني البعد الجسمي كما اشرنا اليه اذ منشأ الاشكال هو البعد الذي نفس
الصورة الجسمية لانه هو الذي يدعون كونه متحد الحقيقة مع البعد
المجرد الجوهري بيان الملازمة ان الطير الواقف قد تقرر كلا
بانه لو كان المكان هو السطح لزم تبدل المكان الطير الواقف في الريح
الهابة لحظة فلحظة مع انا نعلم قطعا عدم تبدل المكان وعلى هذا التقرير
لا يتوجه الجواب الذي سيورده في جواب ح بمنع بطلان اللازمين
واستناد الحكم الى بديهة ان الطير الواقف في الريح الهابة بالضم
حاصل ما اجاب عنه الشيخ في الشفا انه ليس بمتحرك ولا ساكن اما الاول
فلان مبدأ استبدال ليس منه والمتحرك بالحقيقة هو الذي يعد
والاستبدال منه واما الثاني فلان ليس عندنا في مكان واحد
زمانا قال وليس بواجب ان يكون الجسم لا محالة ساكنا او متحركا فان
للجسم احوالا لا يكون فيها ولا ساكنا في المكان من ذلك ان لا
يكون له مكان كالمحدد ومن ذلك ان يكون له مكان وليس له ذلك
المكان بعينه في زمان ولا هو المبدأ في مفارقته ومن ذلك
ان يكون له مكان وهو له بعينه زمان لكن اخذنا فيه لا في زمان
بل من حيث هو في آن فيكون الجسم لا متحركا ولا ساكنا انتهى ويمكن

ان

ان يقال ان التحقيق في ذلك ان السكون عدم الحركة لكن لا مطلقا
بل عما من شانه ان يكون متحركا فما ليس من شانه الحركة مطلقا خلوه
من المقولات التي يقع فيها الحركة فهو ليس بمتحرك ولا ساكن مطلقا
وما من شانه الحركة لكن ليس من شانه الحركة المعينة بتعيين احدى
المقولات الخلو عن المقولة التي يقع فيها تلك الحركة فهو ليس بمتحرك
بتلك الحركة ولا ساكن سكونا منافيا بالذات لها وذلك ليس بارتفاع
النقيضين واما اذا كان الموضوع قابلا للحركة مطلقا او للحركة المتعينة
بتعيين احدى المقولات ولم يتصف بتلك الحركة يجب ان يكون
متصفا بالسكون الذي هو مقابلها والا لزم خلو الموضوع
عن النقيضين وح فلا شك ان الطير المذكور من شانه الحركة الا
فاذا لم يتصف بالحركة يتعين في الصورة المذكورة لعدم كونه مبدأ
الاستبدال يجب كونه متصفا بالسكون المقابل للحركة الاينية
فالقول بانه ليس بمتحرك ولا ساكن مستلزم الارتفاع النقيضين
بل الحق في الجواب انه ليس بمتحرك لعدم كونه مبدأ الاستبدال
بل هو ساكن وعدم كونه في مكان واحد زمانا لا ينافي السكون
كما لا يستلزم الحركة لانه ليس هو مبدأ له فان قلت الكون في مكان
واحد زمانا ان لم يكن تمام ماهية السكون فلا شك انه لازم من
لوازمه فانتفاؤه يستلزم انتفاء السكون وان لم يكن جزءه قلت
انتفاؤه انما يستلزم انتفاءه ان لو كان ناشيا عن ذات المتمكن

قياسا على الحركة فتدبر واجيب عن الاول بان استبدال
الامكنة سواء كان من المتمكن فيها او لا نفس الحركة الاينية او
ملزوما لها لزم ان مطلق الاستبدال الامكنة وضاع كان سواء
كان مما له تلك الاوضاع او لا نفس الحركة الوضعية او ملزوما لها
فيلزم ان يكون الارض متلا متحركا على الاستدارة لاستبدال
اوضاعها بالنسبة الى المتحركات الفلكية وذالك سفسطة هذا
وقال المحقق الدواني الطيبي المذكور يصدق انه حالة متوسطة
بين الاين الذي له في الان السابق هو المبدء والاين الذي هو
المنتهى بحيث له في كل آن اين مغاير للاين الذي له في الان السابق
واللاحق فتلك الحالة لو لم يحتمل من افراد الحركة لزم اختلال
بعض قواعدهم كقولهم ان الزمان مقدار الحركة اذ يمكن ان
يكون مقدار تلك الحالة التي ليست بحركة على هذا التقدير انتهى
ويمكن ان يقال جعل تلك الحالة من افراد الحركة لا يفيد ذالك الخلل
لان امكان كون الزمان مقدارا لتلك الحالة على تقدير عدم
كونها من افراد الحركة لو كان مفسدة لكان ذالك الامكان على
تقدير كونها من افراد الحركة ايضا مفسدة ضرورة انهم كما قالوا
بكون الزمان مقدار الحركة قالوا باستناع كونه مقدار الحركة
الاينية ليتم لهم القول بكونه مقدار الحركة الدورية وعلى تقدير
جعل تلك الحالة من افراد الحركة ما يكون من افراد الحركة الاينية

فيحتمل قاعدتهم المذكورة ايضا لو كان تلك الحالة حركة اينية
لكان حالة المذكورة للارض حركة وضعية فعلى تقدير كون الزمان
مقدارا للحركة الدورية يمكن ان يكون مقدارا لتلك الدورية
الارضية فيحتمل قاعدتهم ان الزمان للحركة الدورية الفلكية وا
ان تلك الحالة واشالها وان لم يكن حركة لكنها تابعة لاحد الحركة
شيء مما له تلك الحالة بالذات اي ناشية من ذاته فلو جعل الزمان
مقدارا لتلك الحالة ليجعل بالنسبة الى ما هو له تلك الحالة من ذاته
دون ما له تلك الحالة من غيره والتحرك بالعرض لا يكون
موضوعا بالحركة حقيقة اه يمكن ان يقال نعم لكن يجب ان يكون
الحركة التي نسبت اليه مجازا حركة حقيقة بالنسبة اليه ايضا لكنها
لا يكون صادرة عنه بل من مجاوره على ان يكون التجوز في الاسناد
دون الطرف والحاصل ان الحركة الذاتية والحركة العرضية
كلهما امر واحد بالذات ينسب الى ما هو ان حقيقة بالذات والى
ما يجاوره او يلابسه ما هو له بالعرض فان التحرك بالذات ما
يكون مبدء الحركة الذي هو الميل فيه والتحرك بالعرض ما لا
يكون مبدأها فيه بل فيما يجاوره او يلابسه لكن الحركة العرضية
هي التي لو فرض لو فرض كون مبدأها فيما وصف بها كانت ذاتية
له فهي والذاتية امر واحد بالذات ينسب الى احد الموصوفين
بالذات والى الاخر بالعرض وههنا ليس كذلك فان الحركة الاينية

الثابت المصدوق بالذات هو تبدل السطوح وهو ليس ما به المساكن
فيه لا بالذات ولا بالعرض فان قلت تبدل سطوح ما هو فيه قائمة
له ايضا لكن بالعرض قلنا تبدل سطوح ما هو فيه ليس حركة له اصلا بل
حركة لما هو فيه فان الحركة الامسه لكل شيء سواء كان ذاتيه او
عرضية يجب ان يكون تبدلا في ايون ذلك الشيء فظهر ان تبدل
ايون الساكن ذاك الصدوق على تقدير كون ذلك المكان سطحا
ليس تبدل ايون الساكن فيه لا بالذات ولا بالعرض على ان هذا
التبدل ثابت له بالذات فلو كان حركة له لزم كونه متحركا بالذات
فافهم وكذا الحوت في الماء الجاري اه وعورض بحركة الفلك
على سطوح الرحى مساوية لحركتها في القدر ومخالفة لها في الجهة
فانه يلزم عدم تبدل بعدها في الحيلة بالضم متحرك ومنع بعضهم
في هذا المقام الحركة بل احالها لكونها حركة لا تمتاز عن السكون
والزم السكون متمسكا بقول المص في شرح الارشاد ان الحركة
اذا تركبت وكانت الى جهة واحدة احدثت حركة تساوي مجموعها
وان كانت في جهتين متضادتين احدثت حركة متساوية
لفضل البعض على البعض او سكونا ان لم يكن فضل وفي المقام الاول
عدم مفارقة سطح الماء الملزوم للسكون قابلا ان الحوت اذا لم
يتحرك بالذات بل انما يتحرك بالعرض بحركة الماء فلا شك انه لم يفارق
هذه الحركة العرضية سطح الماء الملاصق له ومعلوم انه في تلك

الحال

الحال الساكن بالذات فانا نفرض انه متحرك حركة متساوية لحركة
الماء في السرعة والبطء وموافقة لها في الجهة كان مفارقا لسطح
الماء بالضرورة ويمكن ان يقال الاول ليس ببعيد اذ ما يتصور من
الفلك ان يكون حركته كان له ليس الا امساكها عنها عن الذهاب
مع الرحى فتامل والثاني ليس بصواب اذ حركة الحوت انما هو مع
سطح الماء لا معه ليلزم المفارقة وذلك ظ فما بالهم سووا
مقالتهم قال سيد المدققين القائلون بان المكان هو السطح
يدعون ان لكل جسم حيزا طبيعيا والحيز اعم من المكان وقد يسمى
المكان بمعنى الحيز قال الشيخ في الطبيعيات الشفا الجسم الاول يلحقه
ان يكون له حيزا اما مكان واما ترتيب ووضع وقال في النجاة
اقول ان لكل جسم حيزا او مكانا طبيعيا لا اما ان يكون لكل مكان
له طبيعيا او يكون كل مكان له منافيا الطبع او يكون كل مكان له لا
طبعا ولا منافيا الطبع واعني ههنا بالمكان الحيز والمكان جميعا
فظهر ان القوم ما سووا مقالتهم الا ان المعترض ان ما ذكروه في هذا
المقام ولم يذكر ان للفظ المكان معنيين اشهر ويمكن ان يقال
لا بد ان يكون المكان الذي يحكم بكونه طبيعيا لكل جسم معتمدا
في الجميع وهو المدلول عليه بالاما وان عند الجمهور وكما عرفت
فهو ان كان سطحا يجب ان يكون في الجميع هذا المعنى وان كان
بعدا يجب ايضا كونه في الجميع كذلك وان كان وضعا فكذلك وان

معنى اعم من السطح والوضع كان ذلك المعنى الاعم هو المكان لا السطح
والنزاع انما وقع في المكان الذي يحكم بكونه طبيعيا لكل جسم بان
معنى هو فالقايلون بانه السطح ينافضون انفسهم حيث يخصصون
بما سوى الحد ودعاه مكان بمعنى اخر مما لا جدوى له اصلا
فكون لفظ المكان مشتركا عندهم بين معنيين لا يدفع المناقضة
ان المكان الذي خرج عنه الجزء المسكن في الهواء اورد عليه
سيد المدققين ان الجسم اذا خرج عنه مكان ثبت في الوهم بعد
ما كان الجسم فيه على ما قال الشيخ في طبيعيات الشفاء من ان الوهم
يتبع التخيل في اثبات فضاء غير متناه فان اراد ببقاء المكان
بقاء ذلك البعد لم لكن ذلك البعد ليس مكانا وبقاءه في الوهم
لا في الخارج وان اراد ببقاء ما هو مكان حقيقة اعني السطح فم
والسند انتهى ويمكن ان يقال اراد ببقاء المكان بقاء ما يدل
الامارات الاربعة المذكورة التي اتفق الجمهور عليها وهو الماء
بالمكان عند الجمهور ولا نزاع فيه بل النزاع في ان ذلك المكان
المدلول عليه بالامارات اي شيء هو انعدام سطح والحال
انا نحكم بالابقاء ما هو مكان للجسم بعد خروجه من غير التفات
الى خصوصه ثم اذا التفتنا الى الخصوصية وفصلنا الامور المتحدة
للكائنة نجزم بان السطح ليس بموجود بعد الخروج فيحصل لنا العلم
بان المكان المجزوم وجوده ليس اياه على ان التردد الذي ذكره

عن شيء

عن شيء فتامل هذا المكان لا يصح عليه الخلو عن شاغل من الفاعلين
بالبعد من يجوز خلوه عنه فاراد الم ابطال هذا المذهب والقائلون
بالسطح كفى مؤنتهم في هذه المسئلة ابطال اصل الخلاء فلا حاجة
لهم بعد ذلك الى اقامة البرهان على هذا المطلب عليحدة ولهم بدل
هذه المسئلة مسئلة اخرى هي وجوب تلازم سطوح الاجسام بعضها
مع بعض وهي حقيقة المؤنة جدا بعد ابطال الخلاء لانه يكفي
في اثباتها ان يقال لو لم يجب تلازم السطوح لزم امكان تحقق
الخلاء اعني البعد المجرد وهو باطل والتساوي حركة ذي
المعاون حركة عديمه عند فرض معاون اقل بنسبة زمانيهما
اورد عليه ان ذي المعاون الذي يلزم كون حركته متساوية
لحركة عديمه ليس الا ما وقع في الماء الرقيق الذي هو اقل
معاونة لا ما وقع في الماء الغليظ الذي هو اكثر معاونة
فكان الظاهر ان يقول عند فرض معاون اكثر هذا ويمكن دفعه
بان معنى قول الم والتساوي حركة ذي المعاون حركة ذي
جنس المعاون ولذا لم يذكره وقوله عند فرض معاون اي
عند فرض مزيد من ذلك الجنس ولذا نكره وقوله اقل من ذي
مزيد اخر منه فالمفضل عليه مظهر مقدر لا مضمر محذوف راجع الى
المعاون المذكور وقوله بنسبة زمانيهما اي زمان ذلك
المعاون المفضل عليه المقدر وزمان عديم المعاون المذكور

صريحا وح يظهر صحة كلام المص واما دفعه بانه من وضع المظهر
موضع المضمر والمراد منه عند فرضه اقل فيدفعه تجرد المظهر
الذى وقع موضع المضمر من اللام مع كون المرجع محلى بها وقد
بين لو قال عند معاوق اقل لكان اظهر وليس له وجه اذ حركتها
ذى المعاوق الاكثر وعليم المعاوق مفروضا ان ايضا كما صرح
به الشم ثم يفرض حركة مثل تلك القوة فى ملاء ارق اه الاولى
ان يوفى معاوقة يكون نسبتها الى المعاوق الاولى كنسبة زمان
حركة الخلاء الى زمان حركة الملاء سواء كان تلك المعاوقة فى
ملاء ارق او امر اخر فان المعاوقة كما يعلم من الشفا على ما قيل
يكون بالكسر من قوة الميل والكاسر قد يكون ملاء مخرقا وقد يكون
غيره كالبرودة العارضة للخفيف والحرارة العارضة للثقيل وقد
يكون باحداث سكونات متتابعة من المعاوقة لا يحس بازمانها
ويحس مجموعها فيخيل ان ذلك بطؤ وح لا يرد عليه المنع
الاتى ولا يجرى ايضا فيه من منع امكان برودة او حرارة يكون
معاوقتها بالنسبة الى معاوقة الملاء على نسبة زمان الخلاء
الى زمان الملاء اذ مراتب الشدة والضعف غير متناهية فلا يكون
الانتهاء الى مرتبة لا يكون اضعف منه كما لا يجرى فى المسكن
يجوز ان يسكن المتحرك اما بارادته او بارادة قاسر مثلا اى قد
فرض من الزمان بلا شبهة ولا يرد فى المسكن ايضا ان الزمان

الذى

الذى بازاء المعاوق مغاير لزمان الحركة فنظهر جدا ان مجموع
زمان حركة ذى المعاوق الضعيف الذى هو المسكن مع زمان
سكناته زائد على زمان على الحركة بلا معاوق بقدر زمان السكنات
اذ الفرض ان السكنات لا يحس بها بانفرادها ويحس بها بمجموعها
على انها سكنات بل على انها حركة بطيئة فلا يكون زمان السكون
مغايرا عند الحس لزمان الحركة فلا يمكن ان يكون السكون فقط
معلوما لتعلم قدر معاوقته لبسيط فالنسبة اعنى نسبة المعاوقتين
بل ما هو طرف للنسبة ما يحس من مجموع هذه الحركة البطيئة
مقيسة الى الحركة فى الملاء الغليظ بان يقاس زمان هذه الى
زمان تلك الحركة فالنسبة وان فرضت بين المعاوقتين الا ان
تحققها انما يكون بالقياس الى زمان المعاوقتين فمعنى بعينها
فى الحقيقة النسبة التى بين زمان الخلاء وزمان الملاء الغليظ
فزمان مجموع الحركة البطيئة التى فرضت للمسكن لا يمكن ان يكون
زائدا على زمان الحركة بلا معاوق اعنى زمان الخلاء فلا يكون
كل منهما احد طرفى نسبة بعينها فتدبر جدا ثم ان هذا البرهان
لا يتوقف على امكان وجود المعاوق بالنسبة المذكورة بل يكفى فرض
وجوده لانا نقول لو امكن الخلاء لكان كل حركة فى الخلاء مساوية
الزمان لزمان حركة فى معاوقة ما لو كانت موجودة وهذا
مقدم صادق ثم نقول كل حركة فى الخلاء هى حركة فى عدم معاوق وكل حركة

في عدم معاوقته فهي ليست مساوية الزمان لزمان حركة في معاوقة
ما مفروضة فينضم هذه النتيجة الى المقدمة الصادقة فينتج من الشكل
الثاني ان لا شيء من الحركة في الخلاء بحركة في الخلاء وهذا لزم من
فرض تحقق الخلاء ولا دخل لشيء اخر فيه كما لا يخفى واعترض عليه
بانا لا نم اما اولا هذا النوع الثلثة مندفعة اما الاول فلما عرفت
من عدم امتناع الدليل على كون المعاوق وملا واما الثاني
فلانه على ما قيل مكابرة صريحة اذ ما دام يبقى قوام له معاوقته
ما بالضرورة واما الثالث فلان النسبة بين المعاوقتين يكون
بعينها هي النسبة بين الزمانين عند اتحاد المسافة والنسبة
بين المسافتين عند اتحاد الزمان او مثلها ضرورة انه لا يمكن
ان يعين للمعاوقة مرتبة الا باعتبار الزمان والمسافة فلا يمكن
ان يكون المعاوقتين نسبة لا يكون تلك النسبة بين الزمانين والمسافتين
وذلك لانه قد يقوم الاحتمال المذكور اي مثل الاحتمال
المذكور ولهذا امره فلا يرد انه لا وجه للفظ المذكور فان
الاحتمال المذكور هو ان لا يوجد قوامان على نسبة الزمانين
لا ان لا يوجد معاوقتان على نسبتهما فان الاولى من النسبة
المقدارية اه قال المحقق الدواني الظاهر ان يقول بان يكون الاولى
اه فان كون الثانية من النسبة العددية غير ظاهر فلا ينبغي سوقه
مساوقا لامر المقدمة واقول لا يخ الى قوله اولا يمكن جوابا ان الحركة

بدون

بدون المعاوقة مستحيل في الواقع ولا ينافي ذلك امكانها على
تقدير وقوع الخلاء اذ ما هو يخ لا يلزم ان يكون محالا اصلا اي
تقدير فرض جواز كونه واقعا على تقدير وقوع محال اخر يكون
مستلزما لذلك المح الا ترى ان عدم الفعل الاول ممتنع في نفس
الامر لكونه معلولا للواجب بالذات مع كونه ممكنا على فرض عدم
الواجب وبالعكس وهنا كذلك اذ فرض وقوع الخلاء مستلزما لا
مكان الحركة فيه انما المراد بالخلاء ما يبقى معه الامارات المكان
والا فليس محالا للنزاع كما عرفت ومن جملتها امكان حصول
الجسم فيه وخروجه عنه وهو مستلزم لامكان الحركة لا محالة فانه
ايضا امكان منع لزوم كون الخلاء ممتنعا لذاته على تقدير كونه
ممتنعا في الجملة اذ المح انما يلزم من فرض وقوع الخلاء على تقدير
فرض الحركة فيه فلعل خلاء لا يمكن الحركة فيه لا يلزم منه فليس بممتنع
وذلك لما عرفت من ان الخلاء المفسر ابطاله ما هو ملزوم للامارات
وذلك ملزوم لامكان الحركة فيه لا محالة والمص مهد للجواب عنه
مقدمة اعلم ان هذه المقدمة ماخوذة من كلام المص في موضعين
من شرح الاشارات موضع اثبات الميل وموضع سياقه هذه
البرهان في اثناء مقدمات ذكرها قبل تقرير البرهان ونقل
عبارة المص في الموضعين بعينها قال في موضع اثبات الميل الحركة
لا يخ عن حدها من السرعة والبطوء لان كل حركة انما يقع في

شيء ما يتحرك المتحرك فيه مسافة كانت او غيرها وفي زمان ما ثم
قد يمكن ان يتوهم قطع تلك المسافة بزمان اقل من ذلك الزمان
فتكون الحركة اسرع من الاول وبالاكثر منه فيكون لبطء صفة ما ذلك
الحركة لا ينفك عن حد ما من السرعة والبطء ثم قال في موضع سيأتي
البرهان على اثبات مبدأ الميل الطبيعي في اثناء مقدمات ذكرها
هناك ولعلم انه لا يمكن ان يكون الحركة نفسها تستدعي شيئا اصلا
من الزمان والمسافة وبسبب السرعة والبطء تستدعي اخر لانا
بينا ان الحركة يمتنع ان يوجد الا على حد ما منها ففي مفردة
غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا والحركة
تنقسم الى نفسانية وغير نفسانية والنفسانية تحدث النفس
حالها من السرعة والبطء المتخيلين لها بحسب الملائمة ويبعث
عنها الميل بحسبها ومن الميل يحصل الحركة السريعة والبطيئة واما
غير النفسانية التي مبدأها طبيعة او قسر فيحتاج الى ما يحدث
حالها تلك اذ لا شعور ثم بالملائمة وغيرها فهي بحسب ذاتها يكاد
يحصل في غير زمان لو امكن واذا لم يكن ذلك فاحتاجت الى
ما يحدث ميلا يقتضيها وحالا يتحدد بها ولا يتصور ذلك الا
عند معاوق بين المتحرك وغيره فيما يصدر عنها وذلك لان الطبيعة
لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت والقاسر اذا فرض على اتم
ما يمكن ان يكون لا يقع ايضا بسببه تفاوت والميل في ذاته مختلف

فالتفاوت

فالتفاوت الذي بسببه يتعين الميل وما يتبعه اعني الحد المذكور من
من السرعة والبطء يكون لشيء اخر اما خارج عن المتحرك او غير خارج
وهو الذي يسمونه المعاوق اما الذي من خارج ذاته فهو كاختلاف
قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء الرقيق والغليظ واما الذي ليس
من خارج ذاته فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات
الشيء لا يمكن ان يقتضي شيئا ويقتضي ما يعوقه عن اقتضاء
ذلك بل هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس للنبات
هما مبدأ الميل الطباعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين
اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطء من الحركة ويلزم
منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء باحوال هاتين
الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فبينوا امتناع
وجود الخلاء وتارة على وجوب معاوق داخلي فاثبتوا مبدأ
الميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان تتحرك قسرا وهو مسئلتنا
هذه ثم قرروا الدليل ونقل اعتراض طائفة من المتأخرين عليه
وهو الذي ذكره الشيخ ثم اجاب عنه بقوله واقول الحركة نفسها
لا يمكن ان تستدعي زمانا لانها لو وجدت لا مع حد ما من
السرعة والبطء في زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع وجود
اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لا محالة ابطأ
او اسرع من المفروضة فكانت مع حد من السرعة وحين فرضنا

لا مع حد منهما هف وكذا القاسر لا تفاوت فيه لان المفروض
تحريكه بقوة واحدة انتهى ما حصلنا نقلنا من عبارة المص جميعا
بان المص لم يعلل عدم التفاوت في القاسر بان المفروض تحريكه
بقوة واحدة بل علله بفرضه على اتم ما يمكن وح فعدم التفاوت فيه
لا مرية فيه واعلم ان التعليل الاول ماخوذ من كلام صاحب المحا
كمات في شرح كلام المص حيث زاد على تعليل المص بقوله ولا عن القا
لانه مفروض على اتم الاحوال بل لان المفروض تحريكه بقوة واحدة
وهذا التعليل ليس بشيء لان الغرض من عدم التفاوت في القاسر
ان يكون نسبة في تحريكه المعين الى الحركة المعينة الصادرة
عنه والى ما يفرض اسرع منها وابطاء على السوية ليصح انه لا يصلح
لتحديد مرتبة معينة منهما وفرض تحريكه بقوة واحدة لا يصلح لذلك
لان مع ذلك يمكن ان يقتضي تلك القوة الواحدة مرتبة معينة من
السرعة والبطء بل الصالح لذلك فرضه على اتم ما يمكن ان يكون
كما فعله المص لانه ح يكون هو كالطبيعة في انهما لا يقتضيان بالذات الا
الحصول في المكان الطبيعي او القسري لكن لكون المتحرك خارجا عنهما
لا يمكن ذلك الحصول الا بالحركة فهما لا يقتضيان الحركة الا لا
قتضائهما حصول التحرك في المكان الطبيعي او القسري فلولا معاوقة
عنهما لكانت الحركة واقعة لا في زمان لو امكن فلا يختلف
بالسرعة والبطء فظهر مما ذكرنا ان فرض الاتحاد في الجسم القابل

ايضا لا دخل له اصلا بل هو لغو محض ولهذا لم يتعرض له المص هذا ثم
اعلم ان المراد بالقاسر ههنا ما هو غير ذي ارادة والا لا يكون فرق
بينها وبين الارادية في امكان تحديد حال الحركة بتخيل مسافة
حد ما من السرعة والبطء يدل على ذلك قوله المص فيما نقلنا اعني قوله
واما غير النفسانية التي مبدءها طبيعة او قسرية فيحتاج الى ما
تحدد حالها تلك اذ لا شعور ثم بالمسافة وغيرها فاشار بقوله
ثم الى غير نفسانية مص كما ترى فلا بد من امر اخر يعاوق قيل
مم اذ يجوز ان يكون ذلك الامر الاخر عدم المعاوق فانه اذا لم يكن
عائقا يكون سريعة ويمكن ان يقال تلك الحركة السريعة واقعة
في زمان فيمكن وقوعها في نصف ذلك الزمان فيكون وهكذا
فلا تحدد ولاجل ذلك استدل الحكماء الى اخره فلو استدل
على امتناع الخلاء فرضت الاجسام الثلثة متحدة في الطبيعة والمقدار
تتحرك في مسافات متفقة في المقدار مختلفة خلاء وملاء
وغليظا ورقيقا ولئن فرض جسم واحد يتحرك ح من تلك المسافات
لكان كذلك ايضا ولو استدل على اثبات مبدء الميل فرضت اجساما
ثلثة مختلفة بالذات تتحرك في مسافة واحدة بقوة واحدة ضربة
وبعد تمهيد تلك المقدمة اجاب عن الاعتراض المذكور بوجهين
اه اعلم ان المص لم يجعل الجواب وجهين بل ما قال في تمهيده انه لا يمكن
ان يقال ان الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان والمسافة

وبسبب السرعة والبطوء يستدعي شيئا آخر لان بينا ان الحركة يمتنع
ان يوجد الا على حد ما منهما فهي مفردة غير موجودة وما لا وجود له
لا يستدعي شيئا اصلا وكان مدار الاعتراض على ان الحركة يستدعي
بنفسها شيئا من الزمان فكان ما مهده منعيه جوابا عن الاعتراض ثم
قال بعد نقل الاعتراض على ان الحركة يجيب عنه وانول الحركة بنفسها لا
يمكن ان يستدعي زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة
والبطوء في زمان كانت بحيث اذا فرض وجودها في نصف ذلك
الزمان او في ضعفه كانت لا محالة ابطأ او اسرع من المفروضة
فكانت مع حد من السرعة والبطوء حين فرضناها لا مع حد منهما
فحصل من مجموع كلامين جوابان عن الاعتراض وهما الوجهان اللذان
ذكرهما لكن ان المحقق ان مجموع الجواب ليس الا وجها واحدا فان ما ذكره
في الجواب المصدر بانول من قوله لانها لو وجدت لا مع حد ما من السرعة
والبطوء اه بيان وايضاح لما ذكره في المقدمة من قوله لانا بينا ان الحركة
يمتنع ان يوجد الا على حد ما منهما كما لا يخفى على المتامل وتدرج بما
ذكرنا صاحب الحكمة حيث قال شارحا لكلام المص في الجواب وانحل
ما ثبت بعد في المقدمة من ان الحركة لا يخ من السرعة والبطوء وهما لا
يتحققان الا بحسب المحاذاة فالحركة الا مع المحاذاة فاذا كان انتهاء
بازاء الحركة يكون بازاء المحاذاة لا محالة وقد زاد ههنا بغي في مقام
الجواب ايضا بان الحركة لو وجدت لا مع السرعة والبطوء في زمان كانت

في نصف

في نصف ذلك الزمان اسرع وفي ضعفه ابطأ فكانت مع السرعة
والبطوء انتهى كلام المحاكمات فهي مفردة غير موجودة وما لا وجود
له لا يستدعي شيئا اصلا قال صاحب المحاكمات وينظر من وجهين اما
اولا فلانه لو صح ذلك يلزم ان لا يقتضي شيء شيئا بحسب تقسيم ان كل شيء
يفرض فهو لا يخ عن احد النقيضين اي نقيضين كانا فهو مفروضا غير
موجود بل كل شيء مفروض له لازم لا يكون وحده موجودا بدون
اللازم وما لا وجود له لا يستدعي شيئا فلا بد ان يكون لا حد
النقيضين او اللازم دخل في اقتضاء الشيء واما ثانيا فلان المراد
بالافراد اما المهية لا بشرط شيء فلا نم انها غير موجودة واما المهية
بشرط لا شيء فم انها غير موجودة لكن لا يلزم ان يكون للسرعة والبطوء
دخل في اقتضاء الحركة ثم قال ويمكن الغض عن النظرين بان يقال
ليس المراد ان للسرعة والبطوء دخلا في اقتضاء الحركة الزمان بل ان
الحركة لا تقتضي الزمان الا مع وصف السرعة والبطوء لانه فان الحركة
لا تقتضي الا اذا وجدت في الخارج ولا يوجد في الخارج الا اذا كانت سريعة
او بطيئة وهذا القدر كاف في تقرير البرهان فاذا فرضت الحركة مفردة
عن المعاون اه لهيع المص ان الحركة ان كانت مفردة لا تقتضي شيئا من الزمان
فان الحركة لا يمكن انفكاكها عن اقتضاء شيء من الزمان مطلقا سواء فرضت
مفردة او غير مفردة بلا ذعي انها لا تقتضي مفردة شيئا من الزمان
على ان يكون مفردة قيدا لاقتضائها للوجود وانما تقتضي مفردة

شيئا من الزمان لانها مفردة لا يمكن ان يوجد وما لا يكون موجودا
لا يمكن ان يقتضي شيئا موجودا وهذا حق لا شبهة فيه واما اذا فرضت
موجودة مفردة وان كان ذلك المفروض محالا فيجب ان يقتضي على ذلك
المفروض شيئا من الزمان البتة اذ لا يمكن تصور الحركة بلا زمان و
ح يظهر جدا اضمحلال الاعتراض السابق للشارح على المص وينعكس التشبيهات
الانيسة متضاعفة على الشارح وهذا المعنى لا يقتضي ان تكون الحركة
لا مع المعاوق ومستدعية لزمان قيل هذا المعنى يلزم الحركة في الخلاء
ويمكن ان يقول غرض الشارح ان كلام المعترض يقتضي ان الحركة من حيث هي لا تشترط
ان يكون مع العائق او مع عدم يستدعي زمانا ولزوم كونها لا مع العائق
مستدعية للزمان في الخلاء انما هو بفرض الحركة في الخلاء وليس هو مقتضى
كلام المعترض وح فلا يرد عليه ذلك بل جوابا بان غرض المص ايضا ليس الا
دفع هذا المعنى الذي اعترفت انه مقتضى كلام المعترض فكلامه وان
عم امره بحيث لا غبار عليه اصلا كما حققنا ثم قيل فالاولى ان يقول
ان معنى كلام المعترض ان عدم المعاوق محدد كما ان المعاوق كذلك
ويمكن ان يقول هذا لا يجدي المعترض اذ غرضه منع لزوم مساوات
زمان ذي المعاوق القليل زمان عديم المعاوق وذلك انما
يتم باقتضاء الحركة نفسها مع قطع النظر عن المعاوق زمانا وبان المعاوق
زمانا اخر ليكون زمان ذي المعاوق زائدا على زمان عديم المعاوق
وكون عديم المعاوق محددا على انه لا معنى له كما عرفت مما لا دخل له

في ذلك

في ذلك اصلا ولم ينتبه انه مبنى الدليل هو كون الخلاء بحيث لو
فرض تخلخله لامكن وقوع الحركة فيه وكون الحركة بحيث لو فرض وقوعها
في الخلاء لاقتضت الزمان وكلاهما كذلك اما الاول فلانه قد عرفت انه لو
لم يكن كذلك لا يكون محلا للنزاع واما الثاني فلان الحركة لا تتصور بدون
الزمان والمص لم يبطل كون الحركة مقتضية لحلول الزمان بل انما ابطل
كونها محددة ومعينة لشيء من الزمان وبين انه يجب ان يكون مطلق
الزمان الذي هو مقتضى طبيعة الحركة محددا متعينا لها بسبب المعاوق
ولا ينفصل عنها ولزوم تعين زمان الحركة الواقعة فرضا في الخلاء
بدون المعاوق انما هو بمحض الفرض ولا ينافي ما هو مطلوب المص وطلوب
استحالة ذلك في الواقع والحاصل ان مبنى الدليل هو امكان تحدد
زمان الحركة بنفسها على فرض وقوعها بدون المعاوق والذي
ابطله المص انما هو امكان تحدده بنفسها بدون المعاوق في الواقع و
ليس بينهما تدافع اصلا ان اراد ان القاسر في الحركات الثلثة
قد عرفت ان المص لم يعلل عدم التفاوت في القاسر بكونه مفروض التزايد
بقوة واحدة فلا يرد على ذلك اصلا وكذا الكلام في قوله كذلك
القابل للحركة قد عرفت انه لا اثر لذلك القول في كلام المص ولا هو
مما يتوقف عليه كلامه فان ذلك الامر لا يلزم ان يكون معاوقا
قد عرفت ان الحاجة الى التحدد انما هو لاقتضاء الطبيعة والقاسر
حصوله في المكان الطبيعي او القسري في الآن زمان لو امكن والا

لا يمكن ذالك بل يجب ان يكون ذالك في الزمان وكل زمان فانه
يمكن ان يفرض اقصر منه وكل حركة يفرض في زمان يمكن فرضها في نصف
ذالك الزمان فلا يتعين مرتبة ما من السرعة والبطوء للحركة بالنسبة
الى الطبيعة او القاسر الذين شانهما ما عرفت فاحتاجت الى امر محدد
وذالك وهذا الامر لو كان موافقا للطبيعة والقاسر فيما اقتضاه
او لا موافقا ولا مخالفا فالظاهر انه لا يمكن ان يكون محددا فيجب كونه
مخالفا لهما في الاقتضاء وهو معنى المعاوقة فظهر ان ذالك الامر المحدد
لا يمكن ان يكون هو الميل فما اقتضت اولا امر يشتد ويضعف
قال صاحب المحاكمات فان قيل السبب الذي يستند اليه الميل اما ان
يكون قابلا للشدة والضعف اولا فان لم يقبلهما وامكن استناد ما
يقبلهما الى غير القابل فلم لا يجوز استناد الحركة الى الطبيعة بالذات
وان قبل الشدة والضعف فلا بد له من سبب اخر فاما ان تنتهي
الى غير قابل للشدة والضعف او تتسلسل وبعبارة اخرى لو لم يجز
استناد الحركة الى الطبيعة بالذات لانها قابلة للشدة والضعف
لم يجز ايضا استناد الميل الى الطبيعة بالذات لكونه قابلا لهما فلا بد
من ميل اخر لا يزال اصل الميل من الطبيعة بالذات لكونه واما اشتداده
وضعفه فبحسب اختلاف الاحوال الداخلة والخارجة لانا نقول فلم
لا يجوز ان يكون كل في الحركة ثم ان وقعت المناقشة على انه لا بد
له من امر متوسط فلا نم انه هو الميل فلم قلتم انه كذلك فنقول ليس المقصود

من هذا

من هذا الكلام اثبات الميل فانه بديهي الوجود ومحسوس ومن البين الواضح
ان له مدخلا في حركة الجسم فانا نحن بالميل في الرق المفتوح المسكن
يجب الماء في الجرة المسكن في الهواء ونعلم بالضرورة انه يقتضي صعود الرق
ونزول ولهذا اعتون الفصل بعد الفسخ بالتنبيه بل المراد ان يبين لم
احتاجت الطبيعة في تحريك الجسم الى الميل وبالحكم في ذالك وقد اشار
بعض الشارح المحقق في اول الكلام بقوله بسبب احتياجه الى ذالك
وغاية التوجيه ان الطبيعة ذات غير قابلة للشدة والضعف والحركة
غير قار الذات وقابلة للشدة والضعف ومن قواعدهم المشهورة
ان العلة لا بد ان يناسب المعلول فكما كانت الطبيعة في غاية البعد عن
الحركة لم يمكن ان يفيد عنها الحركة بالذات فاقتضت اولا الميل وهو
قار الذات قابل للشدة والضعف فيناسب الحركة من جهة اختلافه
بالشدة والضعف ويناسب الطبيعة من جهة انه قار الذات فامكن ان يصدر
الحركة عن الطبيعة بتوسط فهذا مجرد بيان مناسبة ما فهذا الكلام صريح
الى قوله هو الميل قد عرفت مما نقلنا من المحاكمات ان المعلم من هذا الكلام
ليس اثبات كون الميل محددا بل بيان كونه مصحح الصدور الحركة من الطبيعة
ولا يخفى ان بعد تصحيح صدورها عنها لا بد لها من معاون يحدد حالها
من السرعة والبطوء لما مر غير مرة لم لا يجوز ان يكون امرا خارجا عن القوام
لا شك في جواز كون المعاوق عن الحركة الطبيعية امرا خارجا عن القوام ولم
يدع احد الحصر في القوام مطلقا وقول المص فالخارج هو قوام ما في المسافة

من الاجسام فالمراد ان الخارج الواقع بحسب الطبع وعلى سبيل العموم والدوام
من دون مدخلية الصناعة في الوضع او خصوصية حال من الاحوال انما
هو قوام ما في الشانية وجواز كون شيء اخر معاونا دائما على وضع من الاوضاع
او حال من الاحوال لا يضر في المم ايضا ضرورة ان الحركات الطبيعية واقعة على
العموم والدوام غير مقيدة بوضع من الاوضاع وحال من الاحوال فلو كان
معاونة الامور النادرة الوقوع المختصة بوضع وحال كافية لما كانت الحال
على ما ذكرنا فليتامل واحتمال في الدليل مندفع بفرض الاجسام الثلثة المفروضة
مع عدم اشتراك في الجميع لكنه متعدد كالطبيعة والنفس النفس ليست داخلة
فيما هو يتحرك بالطبع فان المحرك بالطبع انما هو الطبيعة الجسمية فان الشانية
بنقله من مكانه في الصورة المفروضة انما هو الجسم المبدن بما هو جسم لا بما
هو طبيعي مثلا وايضا المعاون الداخلي الذي حكم بامتناع تحققه في الحركة
الطبيعية انما هو مقتضى طبيعة المحرك كما صرح به المم بقوله لان ذات الشيء لا
يمكن ان يقتضي امرا ويقتضي ما يعوقه عن اقتضاء ذلك والنفس ليست
بمقتضى للبدن وبالجملة الحكم بان المحرك الطبيعة لا يتصور فيها المعاون
الغير الخارج بالمعنى المذكور ضروري لا يقبل المنع اصلا فلا يتم الاستدلال
بالحركة القسرية الى قوله الخارجي اعني امتناع الخلاء لم يستدل احد با
لمعنى الحركة القسرية على هذا المطلب بل انما استدلوا عليه بالحركة الطبيعية
فقط وقول المم ولاجل ذلك استدل الحكماء بان اه لا يقتضي استدلالهم
بكل واحد من الحركتين على كل واحد من المطلبين بل معناه انهم استدلوا

بواحدة

بواحدة من الحركتين على واحد من المطلبين وبالاخرى منهما على الاخر
منهما لكن هذا المنع في التحقيق منع لقوله وكذا القابل للحركة اه بان يقول
لم لا يجوز ان يتفاوت القابل بالتفاوت في ميل الطبيعي فيكون المتعاون
واحدا بالمثال وكذا لا يصلح لقوله معاون الداخلي تالي صاحب
الحاكمات يجوز ان يكون حركة عليه الميل مع معاونة خارجية وح يستدعي
قدرا من الزمان وذي الميل يقتضي زمانا وزمانا اخر باذاء الميل ومخفف
الميل زمانا وقدرا من الزمان بالمتبة فلا يلزم المحذور انتهى وانت خبير
بان هذا انما يرد في الحركة المستقيمة واما في المستديرة فلا كما لا يخفى
على المتامل قدس سره وهو من زمان الاوضاع المفروضة بالحركة للحصول
فيها يعني الحصول في مكان يليها ويقرب منها وهذا شايع جدا فان تلك
هذا الجسم واقع في جهة الفوق وذلك الجسم في جهة التحت وليس المراد انه
واقع في نفس الجهة بل المراد ما ذكرنا فلا يرد عليه ما اورده المم على ان
الامر في امثال ذلك هين جدا قدس سره الفصل الثاني في
الاجسام اي في تقسيم الجسم الى الفلكي والعنصري وبيان بعض احوالها
اعني احوالها من حيث الاختصاص بكل واحد من نوعيها الذين تعلق
غرض الفن بالبحث عنهما والحاصل ان المم من بحث الاجسام ليس مقصوده
على احوالها المشتركة فقط ولا منها ولا بما يتعلق بنوع نوع من انواع الجسم
بل ما يتناول احوالها من حيث كونها مشتركة ومن حيث كونها
مختصة نحوا خاصا من الاختصاص فعقد للبحث عن الاجسام مفصلين

احدهما للبحث عن احوالها المختصة بذالك الاختصاص وثانيهما
للبحث عن احوالها المشتركة وقدم الاول على الثاني لكون الخاص متقدما
على العام بحسب الوجود وقوله وهي قسمان اي الاجسام من حيث
كونها موضوعة للبحث في هذا الفصل اعني من حيث كونها مبحوثا
عن احوالها المختصة بهذا النوع من الاختصاص المتعلق به غرض
الفن قسمان وانما اولنا ذالك التاويل لكون المص ذالك لاجل فان الفصل
الثالث ايضا في احوال الاجسام فلا بد من امتياز كل منهما عن الاخر
امتيازا يحس بسببه ذكرهما في فصلين وذالك الامتياز على النحو
النحو الذي ذكرنا حاصل بينهما كما يظهر عند تتبع مسايل كل منهما وقد مر
مثل هذا التاويل في الفصل الاول مثل ذالك فتدبر وهي اي الافلاك
وكذا قوله وهي العناصر فان قلت كيف يصح جعل الافلاك فلكية و
العناصر عنصرية قلت يصح ذالك على سبيل المبالغة كالمحض والفاضل
والعاملي وامثال ذالك او على سبيل نسبة النوع الى الجنس فتامل
يعني الافلاك التي ليست باجزاء اه الظاهر ان المراد منه ما لا يكون
نفس واحدة متعلقة به وبغيره او ما لا يكون مادته جزء من مادة
غيره وح ينتقض بجوهر الفرد عند الشيخ وبامثاله عند المحققين وايضا
يلزم على تجويز المص والعلامة ان يكون الفلك الكلي مختصا في
فرد في نفسه لا ثانية ولا تسعة وكذا الواردة منه ما يكون في
نفسه متساوي النحو بوافق المركز او ما يكون وحده مبدا الحركة

محسوسة

محسوسة اما مظم او في بادي النظر او ما يكون حركة محسوسة بالقرب
لا في ضمن حركة كوكب فانه على الاول ينتقض بجوهر الفرد وما مثله وعلى
الثاني بها وبخوارج المركز والتدوير باسرها وعلى الثالث بفلك
الثوابت فان حركته انما ادركت بنظر دقيق وعلى الرابع بفلك الا
افلاك والمثل فانه لا يحس حركاتها الا في ضمن حركة الثوابت المركبة
منها ومن حركاتها الخاصة الا ان يراد في الاخير بكونها محسوسة
بانفرادها ان يحس بدورة منها على وجه لا يكون جزء الحركة اخرى
وذلك الافلاك كان ان يحس بدورة من حركتها على ذالك الوجه
فانه اذا نظر بدورة من حركة الثوابت بالحركة اليومية لم يظهر بل الدان
حركتها مركبة من تلك الحركة وحركتها الخاصة بل انما يظهر ذالك في
ادوار كثيرة من حركتها اليومية وكذا الثوابت على الاحساس
بدورة منه بالنظر الدقيق بحيث لا تداخلها حركة اليومية وكذا
الحال في سائر الافلاك الكلية واما الافلاك الجزئية حتى جوهر
الفرد وما مثله فلا يحس بدورة من حركتها الا مخلوطا بغيرها اذ لا يحس
الا بحركة مخصوصة من الفرد فيحلل الى تلك الحركات الا ان في ذالك
تكلفا بل الحق ان يقال الفلك الكلي ما ينضبط به احوال واحدة من
الحركات التسع اما وحده او مع ما يشتمل هو عليه والمراد من الاشتمال
اعم من ان يكون اشتمال الكل على الاجزاء واشتمال المحيط على المحاط
وح ويدخل الجوهر المايل ويندفع ما سياتي من نفسه

كما لا يخفى ويمكن توجيه تعريف الشرح بذلك بعناية بان يكون
مثالا يكون جزء للغير في ضبط واحد من الحركات التسع بل يكون اما
وحده كافيا في ذلك او بما يشمل عليه على التعميم المذكور فتامل
بجواز ان يكون كل من الثوابت ذا الكل الجواز في الثوابت الغير
المرصودة واما في المرصودة المساوية الابعاد لاعظم الثوابت من حركة
العالم وما هو اقرب منه فلا وما هو اكثر بعدا لو كان فكان
لغير المرصودة في ذلك كما يظهر عند التامل بان يستند الحركة
اليومية الى مجموعها الى فلك خاص قد يحال ذلك لانه يستلزم
كون قطب العالم اعني قطب الحركة اليومية متحركا بحركة الثوابت و
منتقلا عن موضعه قد اتفاقا لها كما ان قطب حركة الثوابت متحركا
بحركة اليومية لانه يكون نقطة مجذب فلك الثوابت غير نقطة قطبه
فيجب بحركة الاحد بحركة ذلك مع كونه محالا وخالفا الواقع يستلزم
حركة كل من شيئين بحركة الاخر والجواب ان قطب الحركة اليومية ح
يكون نقطة نوعية مجذب فلك الثوابت غير متحركة بحركة الا نقطة تخصه
منه ليلزم تحركها فلا يلزم محذور اصلا فتامل وبذلك يندفع ما
يتوهم من انه يلزم على هذا التجويز سكون اربع نقاط في سطح واحد
متحرك وان يكون سطح واحد بعينه محدا بالمتحرك اليومي ومتحركا بحركته
ومحدا بالفلك الثوابت ومتحركا بحركته اما اندفاع الاول فبما ذكرنا
فظ واما اندفاع الثاني فلانه كما يجوز ان يكون جسم واحد بعينه

لخارج مركز مثلا فلكا مستقلا متحركا براسه جزءا من فلك اخر متحركا
بحركته فلم لا يجوز مثل ذلك في سطح واحد بعينه واما الفرق بينهما في
ذلك وكما لا استبعاد في كون سطح واحد سطحي الجسمين باعتبارين
وفي كون كل واحد منهما متحركا بنفسه وبحركة الاخر من جهتين فلا
استبعاد في حركة ذلك السطح ايضا بالحركتين فليتامل قال الشارح
المحقق لما سمعت هذا اقول المحقق الدواني يجوز ان يكون اقليدس بان
يفرض الافلاك الخارجة المراكز كلها سوى خارج القمر في تخن
مثل واحد بحيث لا يتحقق السطوح التي يثبتونها بين المتماسات
لا بين ذلك المثل ومثل القمر فينحصر الافلاك الكلية في ذلك المثل
والفلك الكلي للقمر انتهى وانت خبير بان الفرض من تقليل عدد الا
فلاك ليس مجرد الاسم بل الفرض ان الاجرام التي اثبتوها لضبط الحركات
هل يجوز ان ينقص منها شيء او يكتفى باقل منها ام لا وعلى ما جوزه
المص قد ينقص جرم فلك الافلاك وعلى تجويز العلامة ينقص هو
مع جرم فلك الثوابت واما الاحتمال الذي ابداه ذلك المحقق لا
ينقص جرم من الاجرام بل انما يرفع الانفصال فقط ويجعل الافلاك
الفلك الكلي اقل وهو قليل الجدوى جدا على انه على التحقيق الذي
ذكرنا من تعريف الفلك الكلي لا يقبل ذلك الاطلاق ايضا فتامل
على مجذب فلك الزحل اي يكون الثوابت مركوزة في
تخن متمم الحادي وعشرين دوائر البروج مفروضة على مجذب ذلك المتمم

ولا يخفى انه يجب ان يكون ثخن المتمم بحيث يسع عظم الثوابت وارد
عليه انه يتوقف على عدم انخفاف شيء من الثوابت بزحل عند
كونه في الاوج وهو غير ظ وقد يدفع بان تماس محدب الخارج مع محدب
الممثل ليس بواجب بل هو امر استحسانى واوج فيفرض محدب حامل زحل
غير مماس من الجانب الممثل ولا يخفى انه على هذا يجب ان يكون ما
يحاذى الاوج من الممثل بحيث يسع عظم الثوابت بجريان احتمال
الانخساف بزحل فيما بعد فيكون ما زاد من الممثل عن القدر
المثبتوه مساويا لفلك الثوابت الذى اثبتوه فلا جدوى لفرض
حدبه والاكتفاء بالسبعة فتامل بشرط ان يفرض دوابر البروج
اه انما فرض دوابر البروج متحركة بالحركة السريعة لانها لو كانت
ساكنة لحين حركة الثوابت بالحركة البطيئة وان امكن تحركها بالحركة
البطيئة ايضا لكن لا يمكن الانتقال من برج الى برج او فى كل
ان يكون الحركة البطيئة التى للثوابت واقعة فى برج اخر قبل قطعها
بالحركة البطيئة ورجانه نعم يمكن ضبط حركاتها بالحركة البطيئة
باعتبار كونها فى برج الرحيين ووصولها الى ذلك البرج بعد
تمام الدورة بالحركة السريعة لانه لا يكون حين الوصول على نقطة
كان عليها ابتداء فاستحسن واثنى على الظ ان الاستحسان والثنا
انما هو بعلم المص بقرائن الحال لفطن العلامة لذلك من عند نفسه
والا فقد قيل ان ذا للاحتمال مذكور فى التفسير الكبير للامام

قوله اقول

اقول فيه نظر اما اولا فلانه صرح الخ الظ ان المص قصد التمثيل
لا الحصر وانه ادرج بعضها فى بعض على سبيل النظر وهو شايع فيما
بينهم والامر فى امثال ذلك هين وظ ان خطا مثل فى مثل بين
واما ثانيا فلان عدد الافلاك الخ قد عرفت مما ذكرنا فى تعريف
الفلك الكلى ان جوهر المتمم يجب ان يكون فلكا كليا واوج فلا يكون
معدودا فى الافلاك الجزئية كيف ولا بد من اعتبار فلك كلى للمتمم
وظ ان المركب من افلاكه الاربعة يكون مركبا اعتباريا حيث لا نفس
تتعلق بالمجموع فلا يمكن ان يكون فلكا كليا بل ولا فلكا مطلقا ضرورة
اعتبار الوحدة ولا تكفى الوحدة الاعتبارية والا لم ينحصر الافلاك فى
عدد كما قالوا فى التقسيم فلا بد ان يكون واحد من الاربعة فلكا كليا او
لا يكون للمتمم فلك كلى وظ ان الفلك الكلى فيما له افلاك جزئية ينبغى
ان يكون مشتملا عليها اخوانا من الاشتمال والمحاط ليس مشتملا على المحيط
اصلا فيجب ان يكون بالجوهر هو الفلك الكلى للمتمم لكونه محيطا على سائر
افلاكه وعد القوم الجوزهر اول افلاك المتمم كما ذكره الشارح على
ما ذكرنا فان وابهم فى عد افلاك سائر الكواكب ان يذكروا الفلك
الكلى فلكا اولا كما لا يخفى على من نظر فى رسالته فى هذا الفن فضلا
عن المتتبع وعلى كل التقديرين يكون عدد الافلاك منحصرا فيما
ذكره المص غاية الامر انهما يجوزان الاحتمالات الاخر لا يخفى
ان تجويز الاحتمالات الاخر ينافى العلم بكون الحال

على ما ذكر انما لا ينافي الظن بذلك ولا يبعد ادعاء ان غرضهم
حصول الظن بكون الحال على ما ذكر لا اليقين الا ان قول الشارح
لكنا نجزم مع قيام الاحتمالات المذكورة ان الحال على ما ذكر
صريح على ان المراد هو اليقين فتامل ومثل هذا الاحتمال
قائم في العلوم العادية والتجربية اه قيام مثل هذا الاحتمال في
تلك العلوم انما هو بمعنى الامكان الذاتي لا الوقوعي ولو كان بمعنى
الامكان الوقوعي لم يحصل علم اصلا على ان قيام الاحتمال بمعنى
الامكان الذاتي ليس في جميع الضروريات فان احتمال كون
الجزء اعظم من الكل وكون النقيضين مجتمعين ممتنع بالذات
وثبوت القادر المختار فيما يكون خلاف ما علم ممكنا ذاتيا
لا يقتضي جوازه بمعنى الوقوع الا على القول بالارادة الجزافية وحينئذ
هذا القول لا يمكن القول بحصول علم يقيني اصلا ولو قال به كان
منهاكا لا يخفى فوق افلاك الزهرة والعطارد والقمر اي
فوق المجموع من حيث المجموع فان كونه فوق فلك القمر ليس لذلك
بل لانكسافها به فتامل واما اذا كان دعواهم الخ حاصله
ما اشرنا اليه من كون مقصودهم حصول الظن بكون الحال على
ما ذكروا فتامل اي الافلاك باسرها الاظهر ان لا يختص
بالافلاك بل ما يعم الافلاك وما فيها من الكواكب فان الا
حكام الاتية يعم القبيلتين سوى قوله شفافة فيحتاج الى التغليب

وهو شايع

وهو شايع ولعل الشارح لذلك ارتكب التخصيص والاحاجة اليه وقول
المص وكل دون ان يقول وهو يدل على ما ذكرنا فان قلت لعل الشارح انما
خصص لكون الدليل الذي استدل به على تلك الاحكام مخصوصا بالافلاك دون الكواكب قلت ستعرف ان هذه الاحكام بمقتضى البرهان
انما تثبت في المحدد فقط واجزاؤها في غيره انما بالحدس وهو مشترك
بين سائر الافلاك وبين الكواكب فتامل والا لكان اجزاؤها
المختلفة الطبايع اي لو لم يكن بسيطا لكانت مركبة من اجزاء مختلفة
الطبايع وكان اجزاؤها المختلفة الطبايع قابلة للانفصال اه وفيه نظر
وفيه نظر لانه يجوز ان يكون المواضع الطبيعية الخ لا يخفى انه ح
تلك الاجزاء وان لم يكن قابلة للحركة الا انها لا محالة واقعة بنسبة بعض
بعضها الى بعض في جهات مختلفة فيلزم تحدد الجهة قبل الفلك
لا به وبذلك يثبت امتناع تركب الفلك من اجسام مطلقا سواء كانت مختلفة
او متشابهة بل من اجزاء مقدارية بالفعل مطلقا سواء كانت اجساما او
لا صرح بذلك في شرح الاشارات واورد عليه صاحب الحاكمات ان
الفلك انما يحدد جهتي الفوق دون سائر الجهات فالوقوع في سائر
الجهات لا يستلزم الخلف والتحديد ان يحدد جهات العالم ليس الا
الفلك لانه يحدد جهتي الفوق والتحت بالذات وبواسطتهما يحدد
سائر الجهات وكل جسم سوى الفلك المحيط انما يحدد جهاته
اطرافها القائمة به لا جهات العالم فتامل واجزاؤه ههنا ان

ان يقال اذا تحرك حركة الفلك على دائرة مركزها مركز العالم مفقود
ان لم يتحرك الى احد حدي الفوق والتحت حقيقة لكنه يتحرك من جهة
من جهات العالم الى جهة منها فيلزم تحدد جهات العالم الا
بالفلك هف فان قلت مثل هذه الحركة واقعة في بعض الفلكيات
كالتداوير والكواكب فكيف يدعى امتناع تلك الحركة عليها قلت
امتناع هذه الحركة مطلقا سواء كانت بالذات وبالعرض انما هو في
الفلك المحدد واجزائه بمقتضى البرهان وفي ساير الافلاك المحيط
بالارض واجزائها بمقتضى الحدس كما سيأتي وفي الكواكب والتداوير
يمتنع بالذات بمقتضى الحدس لا بالعرض على انه قد مر وقد يقال تلك
الاجزاء يخرج عن اخبارها بالحركة الدورية وان لم يخرج بالتأليف
اللهم الا ان فرض تلك الاجزاء على هيئة اطوار موازنة لمنطقة الحركة
وهذا على تقدير كون المكان هو البعد انما يتمشى في الفلك الا
على دون الافلاك الباقية لانها متحركة بحركة كانت عرضية فيخرج بها
عن الامكنة اقول الفلك انما تحدد حدي الفوق والتحت هذا
ماخوذ من كلام صاحب الحاكمات المنقول انفا والجواب ايضا منا
حققناه هناك واجزاء هنا ان يقال اذا تحرك جزء الفلك على دائرة
مركزها مركز العالم مفقود ان لم يتحرك الى احد حدي الفوق والتحت
حقيقة يتحرك من جهة من جهات العالم الى جهة اخرى منها فيلزم
تحدد جهات العالم الا بالفلك هف فان قلت مثل هذه الحركة واقعة

في بعض

في بعض الفلكيات كالتداوير والكواكب فكيف يدعى امتناع تلك
الحركة عليها قلت امتناع هذه الحركة مطلقا سواء كانت بالذات او بالعرض
انما هو في الفلك المحدد واجزائه بمقتضى البرهان وفي ساير الافلاك
الافلاك المحيطة بالارض واجزائها بمقتضى الحدس كما سيأتي وفي
التداوير والكواكب ممتنع بالذات بمقتضى الحدس لا بالعرض على ما مر
ان الكواكب والتداوير ليست من اجزاء الافلاك حقيقة فلا يمتنع تحركها
بهذه الحركة مدبرة وقد يجاب بان المكان الطبيعي ما يطلبه الجسم على ترتيب
الطرف ولا شك ان وتر قوس تلك الدائرة اقرب منها وهو اسفل
بالنسبة اليها ويدفع بان اجزاء الفلك لعلها على هيئة قطع الخاتم
فيكون مسافة القوس ح اقرب من الوتر او بعد قطع مسافة الوتر
يحتاج المتحرك الى حركة اخرى حتى يحصل في مكانه الطبيعي بخلاف ما اذا
قطع مسافة القوس كما يظهر عند التامل على ان هذا الدليل قد
اعترض له اعلم ان جميع ما ثبتوه في الفلكيات بعد خلية تحديد
الجهات انما يتم في الفلك المحيط واما اجزائه في ساير الافلاك لقرب
من الحدس صرح بذلك المعلم قدس سره في شرح الاشارات وح
فلا يخلو الى مثال هذا الاعتراض و قد يمتنع التنافي بين الميلين
الخ قد اثبت المستدل المنافات بكون احدهما مقتضيا للتوجه الى جهة
والاخر الضرب عنها فظ ان المنافات بين التوجه الى جهة والضرب عنها
انما يكون اذا كانا من جهة واحدة كان يكونا ثانيين فاجتماعهما مط

لا يضر المنافات المطلوبة وفي الكرة المدحرجة وامثالها احد الميلين
اعني المستقيم ذاتي والاخر عرضي كما قيل ومنع كون الحركة المستديرة
مقتضية للصرف عن الجهة مكابرة فانها لا محالة يقتضي توجه بعض
الاجزاء الى جهة وصرف البعض الاخر بل وصرف ذلك الخصوص
نصف الاخر عن تلك الجهة فان قلت اذا امكن استناد التوجه والصرف
في الحركة المستديرة الى امر واحد هو الميل المستديرة فلم لا يجوز استناده هنا
الى امرين هما الميل والمستديرة والميل المستقيم ليجوز اجتماعهما قلت التوجه
في الحركة المستديرة ليس منافي للصرف بل ميل التوجه الى وضع ما
هناك بعينه ميل كما يظهر ذلك بالتامل الصادق لان مادة
الفلك لا يقبلها الا شك في ان الخفة لازمة للحرارة من حيث هي
وكذا الثقل للبرودة فلو وجدت الحرارة مثلا في الفلك لكانت طبيعته
وح ان يكون طبيعة الشيء مقتضية للملزوم ومادته غير قابلة للازم
والحركة من حيث هي ليست مستلزمة للحرارة ليلزم من تخلفها
عنها في الفلك ما ذكرنا بل استلزامها انما هو بالعرض ولاخذ
المصاكة وليس المصاكة لازمة للحركة من حيث هي هي بل الحرارة
ايضا ليست لازمة للمصاكة مطلقا بل انما اذا كان المتصاكين مادة
منفصلة ومادة الفلك ليست كذلك فتامل في جميع ذلك لوجود
الفاعل الذي هو طبيعة الفلك والقابل الذي الخ يعني ان
طبيعته في غاية جودة الفاعلية لكونها تام القوة بدعة مفطورة

على الفعل

على الفعل غير متوقف تاثيره على امر ينتظر او يتجدد او مانع يزول
وكذا مادته في غاية جودة القابلية لكون استعدادها مفطورة
غير مكتسبة ولا متوقفا على حدوث امر او حصول شرط او زوال
مانع وكلما كان الفاعل تام الفاعلية والقابل تام القابلية يكون
صدور الفعل على اتم ما يمكن بالضرورة الفطرية وح فقول المجيب ان
مراتب المسخونية بالنوع قريبا لا يقبل مادة الفلك الا مرتبة ضعيفة في
غاية الركاكة فان القابل اذا كان مفطورا على ذلك القبول بلا اكتساب
استعداد والفاعل على اتم ما يمكن من جنسه فعدم قبول القابل الا
مرتبة ضعيفة من الفعل يرجع الى سقط والمخالفة النوعية لا تؤثر لان
لان مادة الشيء يجب ان يكون مستعدا لقبول اتم ما يقتضيه طبعه
فتامل قد يجاب عنه بان الطبقة الزمهريرية الخ يعني عن هذا
الاخير وهو النقض ويظهر منه الجواب عن المنع الثاني ايضا
والجواب انكم قد عرفتم المنع ايضا قد عرفت انه فاعلها ايضا لا
لا يجب عن الابصار ما وراءها من الكواكب قد عرفت ان هذا الحكم
مختص بالافلاك فلا ينقض بالافلاك لكواكب فانها يكشف ما
وراءها منها لكن عن النار قد خرجتاه هذا بناء على كون
النار عنصرا باسماها كما هو راي الاكثرين واما على تقدير كونها حادثة
من حركة الفلك كما ذهب اليه بعضهم فعدمها كروية الحدب فقط
دون المعنى لحدوث النار عند المنطقيين اكثر لسرعة الحركة عندهما

وعند القطبين اقل لجوهرها عندهما واجيب بان النار لكونها
خفيفة مطلقا تنبسط على تحت الفلك اينما حدثت والا يلزم كون الحلا
فيما يلي القطبين اعني من النار فيما يلي النقطة فتامل اما الارض
والماء فذلك فيهما لمكان التلال والامواج وذلك بعينه يستلزم
عدم كروية الهواء ايضا فلا ينبغي التفرقة بينه وبينهما في الظهور
عدمه وكون عدم كروية الهواء لوجه اخر ايضا لا يقتضي ذلك
واما الهواء فلان الادخنة المرتفعة اه دون الابخرة المرتفعة
اليه لان الادخنة اجزاء ارضية مختلطة بالاجزاء النارية والابخرة
اجزاء مائية مخلوطة بالاجزاء الهوائية والادخنة وان لم يكن
خالية عن اجزاء هوائية ايضا لكنها مغلوبة فيها والحكم للغالب
وكونها مغلوبة في الابخرة من معلومة بل الظاهر خلافها وكون الاجزاء
المائية في الابخرة تابعة للهوائية في الحركة لا يقتضي مخلوبيتها لان
سخونتها العرضية ايضا جزء لعلة الحركة فتامل لانها قوية على الحا
ما يقبل اليها بالتدخين اي بتدخين ما فيه من الاجزاء الا
رضية وفيه شيء والامر فيه هين لكن ههنا شيء اخر وهو ان الدخان
وان لم يرتفع في النار لاجل ما ذكر الا ان عند الوصول اليها
بتسارع اليه النار متصلة فيختل بذلك امر الكروية ويمكن دفعه
بتكلف فتامل وجدوا العناصر الاولى ان يوجد والعناصر
لا يخلوا اما عن حرارة ويبوسة او حرارة ورطوبة او برودة ورطوبة

او برودة

او برودة ويبوسة ولم يجدوا ما يشتمل على واحدة منها ولم يمكن
اجتماع الثلثة او الاربعة فحكموا بان العناصر هي هذه الاربعة بالوجدان
والاستقراء فان مجرد عدم خلو العناصر عن هذه الكيفيات الاربع
وعدم وجدان ما يشتمل على واحدة منها وعدم امكان اجتماع شيئين
او الاربعة لا يقتضي كون العناصر اربعة بل يمكن ان ينحصر في اثنين
يشتمل كل منهما على كيفيتين ويمكن توجيه ما ذكره الشارح بان يحمل الواو
الثانية على معنى مع اعني ان يكون معناه لا يخلو عن حرارة وبرودة
مع رطوبة ويبوسة اي لا يخلوا عن حرارة وبرودة كل منهما مع رطوبة
تارة ويبوسة اخرى فيرجع الى ما ذكرنا ولا يرد الاعتراض المصنف
بقوله وما يوجد لانا لم نستدل بنفس الكيفيات على عدد العناصر بل بازدواجها
كما اشرنا اليه المص ولا بنفس ازدواجها بل بوجدان الازدواج كما اشرنا
اليه فالمشتمل على الحرارة واليبوسة لم يوجد منه الا ما يشتمل على مرتبة
معينة من الحرارة واليبوسة اذا خلى وطبعه هو النار وكذا المشتمل على
الحرارة والرطوبة كان هو الهواء والمشتمل على البرودة والرطوبة كذلك
هو الماء والمشتمل على البرودة واليبوسة كان هو الارض فانه لم يوجد
شيء منها اذا خلى وطبعه الا ما يشتمل على مرتبة معينة من الحرارة
الرطوبة او البرودة واليبوسة فلا يرد الاعتراض المصنف بلا يوجد لان
شيئا من العناصر الذي وجدوها ولم يقتضي طبيعته الا كيفيته
متشابهة في مادته هي الكيفية التي لم يجدوا معها غيرها من جنسها

واما الجواب الذي ذكره الشمس عن الاعتراض الاول فمع كونه خلاف
الواقع على ما اشرنا اليه يرد عليه الاعتراض الثاني ولم يندفع بما احاج
به عنه بقوله لان نقول لان مراتب الكيفيات عندهم انواع
مختلفة كما اعترف هو به انفا فلا يكون من نوع واحد واما ما في
في الجواب عن الاعتراض الاول من ان كل واحد من العناصر بالغ في
غاية الشدة في احدى كيفية النار في الحرارة والماء في البرودة والهوا
في الرطوبة والارض في اليبوسة واثبات عنصر لبعض الحدود وهو
البالغ في الشدة غير مستلزم للترجيح اذ به يستغني عن اثبات
العناصر المراتب الاخر لحصولها من الامتزاج ففيه مع منع كون برودة
الماء ابلغ من الارض وكذا رطوبة الهواء من الماء على ما قيل وان
كان منع الاخير لا يخرج عن مكابرة فان الرطوبة بمعنى سهولة قبول
الاشكال في الهواء اظهر لا يمكن دفع لزوم الترجيح على تقدير
اثبات العنصر للحد البالغ في الشدة فتامل اذا اثبتوا الجميع
الحدود وعنصر واحد فلا يلزم ذلك يعني اثبتوا الجميع مراتب
الحرارة والبرودة واليبوسة اذا كانا مجتمعين عنصر واحد كالنار
فكل حار في اي مرتبة كانت من الحرارة اذا كان يابسا في اي مرتبة
كانت من اليبوسة هو النار ووجود حار ليس نارا كالهواء
لا يضر في ذلك اذ ليس هو الحار اليابس بل الحار الرطب وكذا يابس
مطلقا نارا اذا كان حار مطلق ووجود يابس ليس نارا كالارض لا

يضر

يضر في ذلك اذ ليس مع الحرارة بل مع البرودة هكذا اثبتوا الجميع
مراتب الحرارة والرطوبة كل عنصر هو الهواء وجميع مراتب البرودة
والرطوبة كل عنصر هو الماء وجميع مراتب البرودة واليبوسة كل
عنصر هو الارض فلا يلزم من الترجيح بلا مرجح وزيادة العناصر على
الاربعة هذا وقد اشرنا الى ان هذا خلاف الواقع فان الموجود من
النار مثلا اذا خليت وطبعها ليست الا ذات مرتبة معينة من
الحرارة واليبوسة ولم يجد وانارا هي اقوى او اضعف من نار اخرى
في الحرارة او في اليبوسة مع كونها مخلى وطبعها كذا في سائر العناصر
فحق الجواب ما ذكرنا من انا لم نستدل الا بوجدان ازدواج الكيفيات
ولم يوجد كيفيات مزدوجتان صرفتان الا على مرتبتين معينتين
لا على المراتب المختلفة فتفطن لو نيت ولا حرقت ما نقيا
قد يمنع الملازمتان بجواز ان لا يحرق لصغرها ولا يرى لذلك
ولشفافيتها ويجوز ان يستولي على تلك الاجزاء البرودة والمجاورة
الهواء البارد فلا يحرق كما ان الجزء الناري موجود في المركب
مع زوال كيفيته التي هي مقتضى طبعه ولو ضعف بانه لو جاز
ذلك لصار شعلة السراج الصغيرة جدا باردة لمجاورة الهواء
البارد امكن ان يقال انما لا يستولي البرد عليها لتوارد مدد
من النار الحادثة ساعة فساعة بخلاف الاجزاء المنفصلة فانها
مع صغرها منقطعة عن المدد وهو مكابرة فان القول بان الشعل

المتصل المتواترة جدا من النار الكبيرة المضرمة في كرة ضيقة .
فلعل المنافذ والمسامات جدا لا يحرق ولا يرى لصغرها او بردها
لمجاورة الهواء البارد وخروج عن الانضاف كيف وقد لا يوجد
هناك هواء بارد اصلا والتصغير والانتشار في مثل ذلك الفضا
الذي قد يكون قطره مساويا لقطر الشعر بحيث لا يرى لذلك
مما لا يمكن وكذا حديث الشفافة ضعيف جدا لضعف سببها كما
لا يخفى وقد يستدل بان النيران القوية المحفوظة في الاواني الصلبة
المشدودة الراس وقد ينطفي من غير خروج شيء منها ودخول شيء
فيها وكذا النار الحادثة من هواء الكير بالحاح النفخ وسد الطرق
ينطفي اذا كف عن النفخ بعد زمان بحيث يصير هواء مرفا واعترض
على ذلك اولا بجواز ان ينطفي الخ ثانيا بانه ان تحرك الا بعد الخ
يمكن ان يندفع هذان الوجهان بوضع ذلك في بيت او صندوق
من رصاص او حديد مثلا مسدود الطرق والمنافذ فانه لا
يمكن هناك وصول مدد من بخارات الارض ولا حركت من مكان
خارج من البيت والصندوق كما لا يخفى لجواز ان يكون البرد
المحيل شرطا وقد يقال هذا وان كان متوجها في غير المناظرة لكن ليس
فيه بالسكن سورة الشبهة والاقرب ان يقال ربما يكون ذلك
لعدم استواء سطح الاناء وعدم تشابه اجزائه في الغلظ والرقة
وتشابه اجزائه وسعة المسافة وضيقه واختلاف اجزاء

المحل في الكثافة والانجماد والقرب من سطح الاناء والبعد عنه فان
جميع ذلك مما يؤثر فان يتفاوت في تبريد الاناء والصناعة
لا يخفى بعض تلك الامور بحيث لا يقع فيها تفاوت وايضا لكون
الماء سيالا بالطبع تجد من بعض المواضع الى بعض اخر منها
ويجتمع هناك لاسباب يرجح ذلك كالقطرات المثبوتة في سطوح
الاوراق وان كان حدوثه في جميع المواضع على السواء وقد
يكون صحوا لح دليل اخر على استحالة الهواء ماء فلا تقبل واعترض
الامام على ذلك اي على بيان استحالة الهواء ماء بهذين الوجهين
اللذين اولهما حديث الطاس المكبوب اولا وثانيهما ما ذكره
بقوله وايضا قد يكون صحوا لح فانه يتضمن اعتراضين الاول
والثاني فلا نقض ايضا بان تبريد الاناء والهواء لح قد
يدفع ذلك مستندا بما مر في الجواب عن الوجه الاول عن النقض
من ان جرم الاناء لصلابته يستند يكثف هنا ويخطها الى
الى اخر ما ذكره هناك فبعد نزول الثلج يصير الهواء او يبرد قد يقال
لا يلزم من جريه ابردها كان ان يحيل الهواء الى الماء لجواز ان
لا يبلغ تلك البرودة الى الحد الذي قوة الاحالة فان المطر والثلج
يكونان في كرة الزمهرير التي ابرد من تلك الهواء يكن ولا نعلم
ان كرة الزمهرير يصير بعد نزول الثلج والمطر ابردها كان حتى
يلزم ان يحدث الثلج والمطر فان سلمنا انه يصير ابرد فلا نم انه لم يلزم

استمرار الثلج والمطر فان المواد التي كانت مستعدة للانقلاب قد
انقلب فيتاخر الانقلاب الى ان يجتمع موارد اخر صالحة وانما
انقلاب الارض ماء فبعد ما يحلل الاجساد الصلبة الخ قد يعرف
ليس تلك المبايعات التي تحصل بالجبل ماء بل هي من جنس الركبات
ولذا لا يحسن منها طعوم وروائح وخواص لا يوجد في الماء والظاهر
ان موضع التمسك هو ماء اذا صارت الاجساد مياها حقيقة
لا مجرد صيرورتها مذابة ولذلك احاله على معرفة اصحاب الجبال
لو كان المراد مجرد الذوبان لم يحتج الى ذلك فتامل وقيل انها
رطبة لانها سهلة القبول للتشكل قيل ايضا لانها اذا تماسكت بتشكل
واحد صنوبري ولا يقبل ما عداه من الاشكال لا بسهولة ولا
بغيرها والظاهر انه لم يبين قبولها التفريق وبين قبولها التشكل والفرق
ظاهر انتهى ولا يخفى ما فيه فان قبول التشكل الصنوبري انما هو بالطبع
والمراد من سهولة التشكل ما يعم الطبيعي والقسري بل من القسري اظهر
كما لا يخفى وقبول الماء التشكل القسري بسهولة ظاهر فانه اذا كب عليها
طشت مثلا بسط على سطحه ويزول تشكلها الصنوبري الا ان
ايضا قبول التفريق يستلزم قبول التشكل لان بعد التفريق لا
يبقى التشكل الاول بحاله بل يتبدل الا ان يتشكل اخر واعترض
عليه بانه قال ايضا ان الصاعقة تولد الخ هذا القول لا يناسب القول
الاول فان تولدها من الابخرة انما يكون بمجاورة الاجزاء النارية

ومفارقة السخونة عنها فان الابخرة اجزاء نارية مخلوطة بغيرها
فتامل وفيه نظر اذ لا دليل لهم على ذلك والتجربة لا تفي بذلك
الخ يمكن التجربة لوضع جرم محموم في هواء طلق او حار قبل الحر ثم تجد
فانه بعد مضي زمان يحس من البرودة سيما من باطنه اذا شق
ولا يمكن ان يكون تلك البرودة من خارج او يمتنع ان لا يؤثر ذلك
الخارج في الهواء الطيف بالجرم ويؤثر في الجرم فتامل مدفوع بانه
يجوز ان يكون كثافتها لبوستها لو كانت اليبوسة سيما اذا
كانت مع الحرارة موجبة لكثافة كما ان النار كثيفة اذ لا مانع
هناك عن مقتضاها وايضا لعل مراد القايل من الكثافة هو الثقل
وظ ان اليبوسة ليست منشا على ما قيل اي مركز جمها
على مركز العالم انما اعتبر مركز جمها دون مركز ثقلها لان كونها
في وسط العالم حقيقة انما يتحقق بهذا لا بذلك اذ يمكن ان يكون
مركز ثقلها على مركز العالم ويكون نصفها مختلفين في الثقل
فيكون ما هو اقل ثقلا اعظم حجما فلا يتحقق كون جسم المجموع في
وسط العالم فتدبر وبساطتها وان اقتضت عدم اختلاف
اجزائها في الثقل الا انها لم يبن على مقتضى طبعها في كثير من الاحكام
وايضا الدليل اعني عدم انخسافها القمر في مقابلة الشمس الحقيقة
انما يدل على كون مركز جمها منطبقا على مركز العالم دون مركز
العالم والحال على ما ذكرنا امكن ان لا ينخسف القمر في بعض

مقابل انه الحقيقة للشمس اذ يمكن ان يكون ما يبقى من النصف
الذى مركز الثقل فيه ليس له محسوس بالنسبة الى ما بين الشمس
والقمر فتامل اقول الحكم بتشفيف الارض الخ ظاهر ان هذا الحكم
انما هو على الارض الصرفة اعنى الطبقة الثالثة من الطبقات الثلثة
الانتيه هو محيط بالمركز وكون هذه الطبقة فقط شفافة لا ينافى
انخساف القمر لكون الطبقتين الاخيرتين المحيطتين بهذه
الطبقة كثيفتين ومما يدل على كون هذه الطبقة شفافة ما
يحكم عن بعض الاعاظم انه ضرب قناة مخرج من البر ما يحسن
بثقل وصلابته من غير ان يحس بالبصر قال الحكماء الانواع
المتوالدة الخ الانواع المتوالدة ما يتوقف على كل فرد من ذلك
النوع والمتوالد اعم ولم يثبت وجود نوع يتوقف كل فرد
منه على فرد اخر منه فانه اولى انواع المركبات بذلك هو الحيوان
واولى انواع الحيوان بذلك هو الانسان وقد صح تولد ادم
على نبينا وهم من الطين لقدرة الله تعالى بنص من الكتب السماوية
واجتماع من جميع اهل الملل والفلاسفة ايضا صحح جواز ذلك
فى كتبهم واعترض عليه اى على دليل المذهب المختار اعنى بيان
كون الكيفية فاعلة والمادة منفعلة فانه مشتمل على نفى كون الصورة
فاعلة كما لا يخفى غالبة من جهة الصورة الفاعلية ليس
المراد من الفاعلية فاعلية هذا الفعل والا لم يكن هذا مختصا

على

على الاشكال الوارد على كون الفاعل هو الكيفية بل كان رجوعا
لا كون الفاعل هو الصورة بل المراد ما من شانه الفعل والتاثير
وح لا يلزم الدور وكون الصورة فاعلة بهذا المعنى لا يتوقف على
كون الكيفية غالبة فان فعل الصورة فى مادتها انما هو بالذات لا
بتوسط الكيفية فتامل وقد يدفع الدور ايضا بجواز ان يكون
دور معية لا دور غلبة فان كون الصورة فاعلة لا يتوقف على
تقدم غلبة الكيفية بل انما يتحقق كون الصورة فاعلة بكون الكيفية
غالبة وكذا كون الكيفية غالبة لا يتوقف على سبق فاعلية الصورة
بل انما يتحقق بفاعلية الصورة فتدبر ولكن يرد عليه الاعتراض الثانى
المترتب على تغيير العبارة لا كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة معا
يقتضى تغيير العبارة كونها موجودة ومعدومة ولا يتصور كون
شئ واحد موجودا ومعدوما من جهتين معد تام لزوال
تلك الكيفيات الصرفة لا يخفى انه لا بد لزوال تلك الكيفيات من علة
والاعدام لا تتصور من ولا من الموجود بما هو موجود فعلة زوال
كل كيفية انما هو عدم شئ من اجزاء العلة التامة لوجود تلك
الكيفية من شرط او معد وعدم مانع فوجود الحرارة فى النار
مثلا يجوز ان يكون مشروطا بكون النار مفرقة غير مخلوطة فغيرها
او يكون كونها كذلك معدا لوجود الحرارة فيها او يكون وجود الحرارة
فيها متوقفا على عدم ما يمنعها ايضا دفعا فاذا اختلطت النار

بغيرها زال ذالك الشرط وذالك المعد او وجد ذالك المانع فزال
بسبب ذالك كيفية الحرارة عنها وكذا كل كيفية من كيفيات
العناصر المتصغرة المجتمعة فوجود العناصر مجتمعة متصغرة ليست
علة تامة لزوال الكيفيات بل هو معد لتحقق شيء من الاعدام المذكورة
فاطلاق المعد على ذالك الاجتماع انما هو بهذا الاعتبار واما احداث
الكيفية فمن المبدأ كما صرح به وكذا على القول بتفاعل العناصر ليس
الكيفية هي العلة لزوال الكيفية الاخرى وفعل كل صورة في مادتها
كيفية بعد زوال الكيفية الشديدة لما عرفت من ان الاعدام من
الموجود بل علة زوال الكيفية انما هو عدم شيء من اجزاء العلة
التامة لوجودها واجتماع العناصر على الوجه المذكور معه لتحقق
ذالك العدم ففعل ذالك الكيفية على هذا القول ليس الا احداث
كيفية اخرى من جنسها في مادة الكيفية الزائلة وحدوث الكيفية
الضعيفة في مادة الكيفية الزائلة بعد زوالها انما هو من صورتها
اخرى فاذا فعل كل كيفية هذا الفعل في مادة كيفية اخرى وفعل
كل صورة في مادتها كيفية ضعيفة مع زوال الكيفية الشديدة
يحصل من المجموع كيفية متشابهة في الكل واحدة بالاجتماع لا واحدة
بالحقيقة فعلة حدوث الكيفية المتشابهة على هذا القول انما هو
مجموع الكيفيات بفعل كل كيفية في كل على النحو الذي ذكرنا واما
على القول الاول اعني القول بعدم الفعل والانفعال بين الكيفيات

فالكيفية

فالكيفية المتشابهة كيفية واحدة حقيقة فائضة من المبدأ على
مواد العناصر فح يرد عليه ما سيورده عليه من ان ثلث العناصر
المتصغرة لما كانت متفاوتة الاستعداد لا يح فكيف يلبس كيفية واحدة
متوسطة متشابهة في الكل على السواء لان الفاعل اذا كان واحدا
صدور الفعل عنه انما هو بحسب استعداد المادة ولهذا كان الاستعداد
مختلفا والفاعل واحد فكيف يتصور التشابه في الفعل وعلى القول
الاول لا يرد ذالك لان الفاعل هنا ح متعدد وكل فاعل لا يفعل
الا ما يستعده الفاعل فالافعال متعددة والوحدة انما تحصل بالاجتماع
فلا يرد الاشكال اصلا لكن على ذالك القول يظهر انا ومخنا
بطلان كون الفاعل هو الكيفية لان فعل كل كيفية اذا لم يكن سوى
احداث كيفية اضعف في مادة الكيفية الاخرى وظان علة الوجود
لا يكون الا الموجود فعلى تقدير كون الفاعل معا يكون الاجتماع فعله
زوال الكيفيات معا يجب وجود علة الحدوث الكيفيات الحادثة
بعده فهذه العلة اذا كانت هي الكيفية الواحدة يلزم كون الكيفية
الواحدة موجودة ومعدومة في حال واحدة لزوما بينا لا
سترة فيه وعلى تقدير كونه على التعاقب يكون الاجتماع الكيفية
الفاعلة مع الكيفية المنفعلة بعد الزوال الكيفية المنفعلة فاذا
زال هذه الكيفية فاجتماع اي كيفية مع الكيفية الفاعلة يصير
بعد الزوال الكيفية ولو فرض ان اجتماع الكيفية الزائلة قبل الزوال

صار تجدد الزوال الكيفية الفاعلة ترجيح بلا مرجح لكون الاعدادين
معا ولو قيل اذا زالت الكيفية المنفعلة بسبب اجتماعها مع الكيفية
الفاعلة واحدثت الكيفية الفاعلة فى مادة الكيفية المنفعلة الكيفية
الضعيفة واجتماع الكيفية الضعيفة الحادثة مع الكيفية الفاعلة
صار معدا لزوال الكيفية الفاعلة يلزم ترجيح المرجح كما لا يخفى و
ايضا نقول اذا زالت الكيفية الفاعلة باى سبب كان تحدث
الكيفية الضعيفة فى مادة الكيفية الفاعلة الزائلة اما بفعل الكيفية
الحادثة فى مادة الكيفية المنفعلة اذ لا يفعل الكيفية الزائلة او لا
فذلك ليس بفاعل بين الكيفيات اللهم الا بحسب النوع وظ ان ذلك
ليس بمراد واما بفعل الكيفية الزائلة او لا فيلزم اما تاثير المعدوم
حال عدمه او عود العدم موجودا بعينه وكلاهما ح والحق عندى هو
القول الاخر اعنى كون الفاعل هو الصورة باعداد الكيفية المقارنة
والمنفعل هو المادة فى كيفيتها وما سيورد عليه سند فعه بيان
ذلك ان كل كيفية باجتماعها مع الكيفية الحادثة الاخرى معد
لزوال تلك الاخرى عن مادتها ولقبول تلك المادة كيفية اخرى
من جنسها بافادة الصورة المقارنة هى لها فاذا اجتمع الجزء النارى
والمائى مثلا يصير مستعدا مادة الماء بسبب مقارنتها المادة
النارية المخالفة اياها فى الكيفية لقبول ما يفيض عليها من صورتها
من البرودة ضعيفا شيئا فشيئا وكلما يضعف استعداد البرودة

يحصل استعداد قبول الحرارة من صورة النار المجاورة لها الى ان
يزول عنها مرتبة معينة من البرودة التى كانت حاصلة لها او لا يحصل
منها مرتبة اخرى من البرودة اضعف من الاولى اقتضاء صورتها
المائية ومرتبة من الحرارة مرتبة من البرودة الضعيفة الحادثة
بافادة صورة النار المجاورة لها وفى زمان يضعف استعداد
مادة الماء لقبول البرودة الحاصلة ويقوى استعدادها لقبول
الحرارة القريبة يضعف ايضا استعداد مادة الماء بقبول الحرارة
الحاصلة لها من صورتها النارية ويقوى استعدادها لقبول
البرودة من صورة الماء المجاورة لها الى ان يزول تلك المرتبة من الحرارة
الحاصلة ويحصل ما استعدت بقبوله من البرودة القريبة وفى آن
حدوث البرودة من صورة الماء على مادة النار يحدث الحرارة على
مادة الماء من صورة النار وكل واحد من العلتين موجود حال و
جود الاثر والزائل حال وجود الاثر ليس الا الكيفية المعدة للمادة
لقبول ذلك الاثر وذلك ليس بحق تامل فننقل الكلام الى الاعداد
فيعود تلك الاقسام والالزام معناه اذا انتقل الكلام من النقل و
الانتقال الى الاعداد والاستعداد اعنى الاحالة والاستحالة فنقول
لما كان اعداد كل كيفية لمادة اخرى بمعنى احالتها فى كيفيتها فالا
عداد اعنى الاستحالتين اما ان يكونا معا والعلة اعنى الحيل لجهة
الحصول مع المعلول اعنى الاستحالة لزم ان يكون الكيفيتان المستحالة

فيهما موجودة ومعدومة معا اما وجودها لكونها علة للاستحالة
واما عدمها لكون استحالة فيهما ومعنى الاستحالة في الكيفية ليس
الا زوالها وان كان احدى الاستحالتين مقدمة على الاخرى
لزم ان يعود المعدوم المستحال فيه موجودا محيلا وكلاهما
محالان وانت باحققنا علمت ان شيئا من الكيفيتين ليس
علة لزوال الاخرى بل اجتماعهما معا لتحقق عدم شيء من اجزاء
علة وجودها الذي هو علة لزوال الكيفية فان عدم المعلول
مستند الى عدم علته لا الى وجود شيء اخر وح فلك اختيار
كل من شقي الترديد ولا يلزم الخ اما على تقدير كون الاستحالتين
معا فلانه لا يلزم ح الا تحقق عدم الكيفيتين معا ولا استحالة
فيه واما على تقدير التعاقب فلانه لا يلزم الا تقدم
عدم علة احدى الكيفيتين على عدم علة الاخرى ولا استحالة
في ذلك ايضا ولا يلزم على شيء من التقديرين وجود شيء من
الكيفيتين اصلا سواء كان مع عدمه او بعد عدمه بل لا حاجة
الى علة موجودة اما لحصول زوالين بل المحتاج الى العلة الموجودة
ههنا انما هو حدث والكيفيتين الحادثتين بعد زوال الاولين
وتلك العلة الموجودة انما هو الصورة الى الكيفية فافهم و
المنفعل المنكر صورة الكيفية لا نفسها بناء هذا على قولهم ان
الصورة في الكيفية لها صورة زائدة على نفس الكيفية عارضة لها ممكن

ان

ان يزول عنها ويبقى الكيفية بحالها وليس كذلك بل الصورة انما
مرتبة من مراتب الكيفية هي شخصه بل نوعه لها فاذا زالت
لم يكن بقاء الكيفية لشخصها بل نوعها بل ينعدم تلك الكيفية و
يحدث كيفية اخرى هي فردا ونوع اخر من الكيفية فاذا كرد
الحرارة مثلا صورة البرودة زالت تلك البرودة الشديدة وحدثت
هناك باقتضاء الصورة الحارة برودة اخرى اضعف من الاولى
فانكسار الحرارة ثانيا اما ان يكون بهذه البرودة الضعيفة
هذا مع انه ليس بتفاعل بين الكيفيتين كما اشرنا اليه يستلزم ان
يكون الضعيف اقوى في الفاعلية عن القوي وهو ح واما
البرودة الشديدة الزائلة فيلزم اما عود المعدوم او تاثير
المعدوم في الموجود ويكون الشيء موجودا ومعدوما وكل
واحد منهما باطل وهذا الذي ذكرنا هو حاصل ما سيورده
الشارح عليه قوله فلا مانع من استناد التفاعل الى الكيفيات من
الاطباء سامحة فان استناد الفعل الى المعدام شايع والا قد
عرفت ان التفاعل هنا يحمل الى شيئين احدهما زوال الكيفية
وهو مما يمكن ان يستند الى الكيفية استناد المعد الى العلة
المؤثرة وثانيهما حدث كيفية اخرى وهو لا يمكن ان يستند
الى الكيفية المعدومة بل مرادهم اذا متفق الامر ليس الا
ما ذكرنا واحتج الى مناد هذا المذهب بانه لا مزاج ح

بل هو فساد كون الخ تقريره هذا الحجة هو ان الكيفية التي يسميها
المزاج تفعل فعل الاضداد فانها تفعل فعل الحرارة وفعل البرودة
وفعل الرطوبة وفعل اليبوسة ولو كانت كيفية بسيطة لم تفعل
افعالا مختلفة بل يجب ان يكون كيفية مركبة من الكيفيات بفعل
بعدد خصص كل كيفية بفعلها فكونها مزاجا يستلزم اشتمالها
على حصص من الكيفيات المتضادة واشتمالها على الكيفيات المتضادة
يستلزم كون محلها مركبة محال الاضداد ولاستحالة كون البسيط
محلا للاضداد فكونها مزاجا على المعنى الذي ذكرنا يستلزم التركيب
والا فان لم يكن المتزجات باقية بل يكون قد اختلفت صورها
وليست صورة واحدة بسيطة تكون الكيفية التي تتبعها ايضا
كل كيفية بسيطة لم يكن ان تفعل فعل الكيفية التي تسميها المزاج
بل يكون هناك فساد صورة متعددة وكون صورة واحدة
لها كيفية غير مختلفة الفعل فلم يكن مزاجا اصلا هف فان الكيفية
التي يسميها المزاج امزاج اي تفعل فعل المتزجات المتضادة
فلا يرد عليه الاعتراض الذي ذكره فان النزاع ليس في امر لفظي
اصطلاحي بل النزاع انما هو في معنى المزاج اي ما يفعل فعل
الممتزجات فلو كان الموجود في جميع الامتزاجات هو الكون
اي كون صورة بسيطة ذات كيفية بسيطة لم يمكن ان تفعل
فعل الممتزجات والحال ان الموجود في جميع الامتزاجات تفعل

فعل الممتزجات المتضادة فتفطن وكالتخلخل وهو الذي
يجعل قوامه بالتفريق تخلخلا الخ فيه اشكال فان التخلخل
عظم المقدار ولا يمكن في هواء الكرة والا لزم الخلاء اذ الفرض
وجود ما يمنع من دخول الهواء وهو بعينه مانع عن خروجه
ايضا وكذا لو حمل بعضهم التخلخل على المعنى اللغوي اي الذي دخل
شيء في خلاله فان الحاح النفخ يوجب دخول النفخ في خلاله والا
ولو ان يراد بالتخلخل التحرك اطلاقا لاسم المسبب على السبب
فان التحريك يقتضي التخلخل اذا لم يكن هناك مانع واما ما
قيل ان الواقع في الهواء الكير انما هو التكاثف الحقيقي وليس شيء اذ
ذالك انما يصح لو كان الهواء الذي يدخل من المنفخ على الكير داخلا
في المنفخ من الخارج وليس بلازم بل الظاهر عدمه فان المنع من دخول
الهواء الجديد يشمل ايضا بل هواء المنفخ انما هو من الكير فانه يدخل
الهواء من الكير على المنفخ عند بسطه وبالعكس عند قبضه كما لا
يخفى وهذان الاستدلالان رجحهما واحد فان منشأ
ليس الا حدوث السخونة او النارية في الاناء والقفص من غير
دخول شيء فيهما وكون الاول دالا على الاستحالة فقط والثاني
على الكون والاستحالة معا لا يؤثر في ذالك فتامل صار
واحدة من هذه الجهة مناسبة للمبتدأ الذي هو احدى الذات
اه هذا كلام ظاهري بحسب النظر فان المناسبة بين الفاعل والفاعل

الحق ليست الاستعداد والاستحقاق لقبول الفيض سواء كان
ذلك القابل مناسبة للفاعل بحسب الاصطلاح اى كان شريكا له
فى وصف من الاوصاف او لا فان مجرد الاشتراك فى وصف ما يدرك
الاستعداد والاستحقاق لا يصير منشأ للافاضة واذا حصل الاستحقاق
فلا حاجة الى مناسبة سواء ولا يمكن ادعاء حصر الاستعداد والاستحقاق
فى المناسبة بالمعنى المذكور ولو حمل المناسبة هنا على معنى الامكان
دون المعنى المذكور صار وصف المبدء بكونه احدى الذات بلا ذاته
فهو قرينة جلية على ارادة المعنى المذكور وح يصير الكلام ظاهرا
باخارجيا عن المحكمة ومع ذلك اعترض عليه ان هذه الوحدة
لو كانت مستدعية للافاضة المذكورة لكانت استعداد الوحدة
المتحققة فى كل عنصر على حدة لذلك اولى لان الوحدة هناك
اكمل فليس وليس وفيه ان هذا الاعتراض انما يرد اذا اريد بالمناسبة
المعنى المذكور اذ لو اريد بها الاستعداد المخصوص ولم يرد ما
لجواز كون الوحدة فى العناصر المجتمعة استعداد دون العنصر الواحد
كل ما هو استعداد فى شئ لا يلزم ان يكون استعدادا فى شئ آخر
اذا وجد فيه وذلك ظ واجيب بمنع تحقق الوحدة فى عنصر
واحد لاشتمال كل عنصر على كيفيتين بخلاف المزاج فانه كيفية
واحدة متشابهة فى الكل وهذا سخيف اذ الكلام فى الواحد
من وجه ولا يخفى تحققها فى الكيفيتين الموجودتين فى عنصر واحد

وقد عرفت

وقد عرفت ان المزاج ايضا ليس بواحد وحدة حقيقية والتحقيق فى
هذا المقام ان يقال لا خفاء فى ان كل واحد من العناصر له فعل معين
واثر مخصوص واذا اجتمعت وتفاعلت حصلت للمجموع كيفية واحدة
يصدر عنها افعال واثار لا يمكن ان يصدر عن كل منها بانفراده
فانه يصدر عنها فعل كل منها مع كونها واحدة ولا شك ان
هذا كمال زائد على ما كان لكل منها فعل الاجتماع فصارت لذلك
مستعدة ومستحقة لقبول صورة تحفظها على هذه الكيفية و
يكون منشأ للاثار دنياسها والمبدء الحق فياض مطلق لا يبخل
ولا يمنع فيفيض منه الاحد صورة مناسبة لهذه الكيفية المسماة
بالمزاج واما اختلاف فيضان الصور بحسب اختلافها فى القرب
والبعد الى الاعتدال فلانها كلما كان اقرب الى الاعتدال كانت
اقدر على فعل كل واحد من العناصر بخلاف ما اذا كانت بعيدة
عنه فانها يكون اقدر به على فعل العنصر الغالب والكيفية الغالبة
اكثر دون الاخر فالعدل يقتضى فيضان صورة عليها يكون اكثر
اثارا واتم افعالا واقوى على الجمع بين الاضداد من التى استعدادها
الابعد فالوحدة فى المزاج انما صارت سببا لفيضان الصورة
الكمالية لان صدور الاثار والكثرة من الواحد امر زائد وكمال اتم
عن صدور الكثرة من الكثير بلا وحدة فلا بد لذلك الكمال
الذى ليس بحاصل لكل واحد من الكثير ولا للكثرة من حيث انها

كثرة من حافظ ومقيم وهو الصورة الكمالية وهذا هو الوجه
الحكمي المطابق لقوانين الحكمة ولا يخفى عدم ورود الاعتراض
المذكور عليه ويمكن ان يوجه الوجه الاول بحيث يكون الوحدة
المبدأ دخل في ذلك ويصير وجها حكميا وهو ان وصول الفيض
من المبدأ ان امكن الى كل واحد من احاد الكثرة لكن لم يمكن
وصول الى الكثرة من حيث انها كثيرة بالجهة وحدة لكونه احدى
الذات والصفة وقد ثبت انه لا يصدر من الواحد الحقيقي
الا الواحد فلو صدر عن فيض الى الكثرة من حيث انها كثيرة اذا
حصل للكثرة وحدة بوجه ما صارت لاجل تلك الوحدة مستعدة
لقبول الفيض من المبدأ الذي هو احدى من كل جهة وهذا ايضا
وجه صحيح موافق للحكمة ولا يرد عليه الاعتراض المذكور كما لا يخفى
المص قد تقرر مع عدم تناهيها بحسب الشخص ان افراد الماهية
الفرضية لكل نوع من انواع الاجرام غير متناهية وان كان له عرض
متناه ولا تنافي بينهما فان ذلك العرض اذا فرض مقدارا معينا
يكون قابلا للانقسام الى غير النهاية مع كونه متناهيا ويظهر
ان المراد من عدم التناهي لا يقتضي فان قلت يمكن حمل الغير المتناهي
على المعنى الحقيقي بان يجعل الاشخاص اعم من ان يكون بحسب مراتب
العرض بان يكون كل واحد منها في مرتبة اخرى او لا يكون كذلك فانه
يمكن فرض اجزاء غير متناهية في مرتبة واحدة منها قلت الظ من قوله

وان

وان كان لكل نوع طرفاه افراط وتفريط هو الاول فان الظ منه ان
بين كون الافراد غير متناهية وبين كونها اعراض متناهية يتوهم
التنافي لكن مندفع وظ ان بين المعنى الثاني وبين كون العرض
متناهيا لا يتوهم المنافاة اصلا على ان كون اشخاص الامزجة مط
غير متناهية حقيقة ممتنع من وجهين احدهما ان التركيب
من العناصر انما يجب اجزائها واجزائها الممكنة الانفكاك في
الخارج متناهية وثانيهما ان الاشخاص الغير المتناهية لو كان وجودها
في الخارج لا يخ اما ان يكون وجودها فيه في زمان واحد
فيلزم كون الابعاد غير متناهية واما ان يكون على سبيل التعاقب
وهو يقتضي قدم العالم فتامل والشرح حمل كلام المص على ان اشخاص
الامزجة مط غير متناهية على اشخاص كل نوع منها ولذا قال
لان التراكيب الممكنة من العناصر الاربعة غير متناهية فان كون
التركيب الممكنة غير متناهية في كل نوع ليس باجلى من كون اشخاص
ذلك النوع غير متناهية ليتنبه به عليه بخلاف كون التراكيب
الممكنة من العناصر مط غير متناهية بالنسبة الى كون اشخاص مطلق
الامزجة غير متناهية فتامل ولا يخفى ان عدم النهاية في التراكيب
الممكنة من العناصر انما يكون بمعنى اللا يقف فلا تغفل
واجيب بانه يجوز ان يحصل له صورة منوعة يقتضي حصولها
قد عرفت ان الصورة النوعية انما يفيض على حسب استعداد مادة

الممتزجة لها فلا يمكن ان يقتضي ترجيح ما يكون نسبة استعداد
المادة اليه والى غيره على السواء فافهم وقد مر ذلك في بحث الكائن

وان حمل على الثاني يكون جميع الاقسام موجودة قد يقال
في كون غير المعتدل بهذا المعنى موجودة قابل بل لان يكون كل خلق
لو قرا القسط اللايق به بحسب نوعه او صنفه او شخصه ضرورة والا لم يكن
ذا الذات النوع او الصنف او الشخص والجواب ان الاعتدال النوعي هو
ان يكون النوع محققا في ضمن فرد قد وفي عليه القسط اللايق بحاله
والمناسب بصدور الافعال والاثار المطلوبة عن ذلك النوع على وجه
الكمال وظاهر ان ذلك مما لا يتفق الا في ضمن اقل قليل من الافراد
فاذا خرج النوع عن ذلك الفرد الى فرد اخر دون منه يكون خارجا
من الاعتدال النوعي وكذا الكلام في الاعتدال الصنفي والخارج
عنه واما الاعتدال الشخصي فقد يتوهم انه لا يتصور الخروج عنه اذ
لا يمكن التعدد في شخص واحد فاذا لم يوف اليه ما يليق بحاله على
الوجه المذكور لم يكن ذلك الفرد بل فرد اخر والتحقيق خلاف
ذلك لان الشخص وان لم يتعدد من حيث هو شخص لكنه يتعدد من
حيث هو مزاج فان الامزجة يتوارد عليه بحسب استاذ المختلفة
فيكون المزاج المعتدل الشخصي ما يناسب بصدور الاثار المطلوبة
من ذلك الشخص على وجه الكمال كمزاج سن الشباب فاذا لم
يكن على ذلك المزاج كمزاج الشيخوخة يكون خارجا عن الاعتدال

الشخصي

الشخصي وذلك ظ فلا اشكال مجموع الاقسام الممكنة
ثمانون لا ثمانية وستون كما ذكره المعترض يعني ان المعترض وان
اصاب في الاعتراض بعدم انحصار الخارج عن الاعتدال في ثمانية
لكنه اخطا في العدد المنحصر فيه المص روح الله روحه
الفصل الثالث في بقية احكام الاجسام وهي الاحكام الثابتة
للاجسام بما هي اجسام من دون ان يتخصص بنوع من انواع و
قد مر تحقيق ذلك والشارح غافل عن هذا ولذلك قال لما ذكر في
الفصل الثاني اقسام الاجسام الخ اشار الى ان المص في الفصل
الثاني انما هو ذكر اقسام الاجسام وما ذكر من الاحكام هنا
انما بالعرض بطريق الجزاء المبحث اليه ولا يخفى ما فيه كل
زواياه فان لضلعها نسبة اه سواء كان الضلعان متساويين
او لا فان ما اشتمل عليه الضلعان اعني مقدار الزاوية يزداد
بحسب ازدياد الضلع سطحا كما لا يخفى يعني اذا امتد عشرة
اذرع وكان بعد ما بينهما ذراعا اه وكذا لو امتد احد الضلعين
عشرة مع كون الضلع الاخر ذراعا مثلا وكان زائدة مع ما بينهما اعني
مقدار الزاوية ذراعا فاذا امتد الضلع الاول عشرين مع
كون الضلع الاخر بحاله كان بعد ما بينهما ذراعين لما مر من
حفظ النسبة بالمعنى الذي ذكرنا وهكذا فاحفظ بذلك
ولو جوز بجوز اسطوانة الخ يمكن ان يوفي لا يخفى جريان

برهان حفظ النسبة بالمعنى الذى ذكرناه بان يفرض واحد
من ضلعى الزاوية ما يساوى سهم الاسطوانة بل اياه والضلع
الاخر ما يساوى نصف عرضها وقد ذكرنا ان حفظ النسبة اعنى
ازدياد مقدار الزاوية بحسب ازدياد الضلع لا يتوقف على
امتداد الضلع معا ولا الى تساويهما فتم البرهان بمثل ما ذكر
الثم هناك وكذا جريان مثل برهان السلمى فيها بان يفرض
خطين بحيث يكون البعد بينهما بقدر ذهاب واحد منهما ذ
راعا وبقدر ذهاب ذراعين وهكذا ولا شك فى امكان ذالك
اذ الاستحالة انما تثبت من فرض امرين متناقضين فقد
يجاب بان غير مسلم اذ لا يفرض مع فرض الخطين ان يكون
طريقهما خط واصل حتى كنا فرضنا امرين متناقضين بل
فرضنا ضلعى زاوية مطلقة او مخصوصة هى ثلثا ثانية غير متناهيتين
على تقدير لا تناهى الابعاد دون البين جواز ذالك على تقدير
المذكور ويلزم من ذالك ان يكون بينهما انفراج يكون نسبته
الى الضلعين المفروضين مثل نسبة متناه الى متناه او انفراج
يصح ان يفرض فيه خط مساو للضلعين المفروضين كل واحد
منهما مستلزم لتناهى الضلعين المفروضين لا تناهيهما فوجود
الضلعين الغير المتناهيين مستلزم لعدمها وكلما يستلزم
وجوده وعدمه محال محال فلا تناهى الابعاد المقتضى لجواز

امتداد

الضلعين الى غير النهاية يكون ايضا محالا وهو المطلوب هذا ولكن يرد
مثل ذالك على ما قيل من انه يمكن الاثبات فى الاسطوانة بان يكون
احد الضلعين المثلث ما يساوى طول الاسطوانة والاخر ما
يسعه عرضها مع قولهم بمجموع الضلعين المتناهيين العرضين طول
من الضلع الغير المتناهى الطولى وايضا يلزم كونه محصورا بين
الحاصرين فان فرض كون احد الاضلاع الثلث غير متناه
فرض امرين متناقضين فتامل اى متحدة بالحقيقة
يعنى تمام الحقيقة لا مجرد الحقيقة الجسمية من حيث الجسمية يعنى
ان قسما من اقسام الجسم ليس مشتملا على امر زائد اخر زائد على
الجسمية والحقيقة او مخالفة بالحقيقة يعنى انه مشتمل على امر زائد
على الجسمية مثل او صورة وهذا اصل يتبنى عليه كثير
من قواعد الاسلام الاولى ان يبنى عليه يعنى ان الاشاعرة
يبنون عليه واما الابتناء عليه فى الواقع م فتامل او نسبة
الموجب الى الكل على السواء يعنى على تقدير اتحاد الكل فى الحقيقة
وعلى ذالك التقدير قد يمنع الاستواء لجواز ان يكون للاوضاع
مدخل فى اقتضاء اختصاص كل جسم بامارة المعينة فتامل
يلتبس بعضها بالبعض انما هو بحسب الحس وقوله لولا انما مثلها
لما كان كذالك انما يتم لو كان حقايق الاجسام معلومة لا من طريق
العوارض وهو ممنوع ممكن ان يكون الالتباس لعدم الاطلاع

بحقايقها الا لقائلها فتامل وشاهد الالتباس كل واحد منها
قد عرفت ان مشاهدة الالتباس ايضا لا تثبت المطلوب ولذلك اتفق الكل
على تماثله اى فى الجسمية لا فى تمام الحقيقة فان وحدة الحد وعدم
القسمة لا يدلان على ذلك والمص قدس سره لم يلتفت الى الخلاف
الذى ذكره الشارح لانه مما لا ينبغى ان يقع من اولى النظر ولذلك
قد اتفق الكل على تماثله واستثنى النظام فقط والا فالقايلون با
لتخالف اكثر من القايلين بالتماثل كما لا يخفى بل لعل اختلافهم فى
ذلك على الاختلاف فى حقيقة الجسمية ورد مذهب النظام
بان ذلك يوجب مخالفة الانواع لا مخالفة المفهوم من الحد
اى الجسمية من حيث هى والشارح غفلة عن مقصود المص اصلا
الا ويب معه وذلك مما ليس بعزيز وخالف النظام فقال
ان الاجسام لا تبقى زمانين هذا القول موجود فى كلام الحكماء
سيما ارسطاطاليس فى كتاب السماع الطبيعى وفى كلام بعض
من المحققين من الصوفية وقد يستدل بذلك على حدوث
الاجسام ولكن لا ينبغى الوقوف على ظاهره فان كلام الاكابر
مرموز ولعل النظام وقف على ذلك الكلام من الحكماء فوقف
على ظاهره ولم يصل الى مرادهم ولعل مرادهم ان الجسم بنفسه لا يبقى
زمانين بل يحتاج وذلك الى العلة كما فى اصل الوجود والله
عليم بما فى الصدور ان هذا النقل من النظام غير معتمد

عليه

عليه لكنه ليس ببعيد كما اشرنا اليه فان صح هذا ظهر الفرق
ان صح ان الخلو بعد الاتصاف موقوف على طرو بان الضد بخلافه
قبل الاتصاف قال المص قدس سره والاجسام كلها حادثة
او مسبوقة بالعدم وهو المراد بالحدوث فان الموجود ان
كان مسبوقا بالغير فحادث ذاتى والا فقديم ذاتى وان كان
مسبوقا بالعدم فحادث زمانى والا فقديم زمانى وليس
المراد من الحدوث الزمانى ما هو مسبوق بعدم زمانى
اى بعدم واقع فى زمان فانه قد مر ان الزمان ليس بمعتبر
فى مفهوم القدم والحدوث والا لزم السفه فان قلت فلا يبقى
النزاع بين الحكماء والمتكلمين فان الحكماء ايضا قايلون بمسبوقية
العالم بالعدم سبقا ذاتيا فيكون حادثا زمانيا لعدم اعتبار
الزمان فى مفهوم الحدوث الزمانى قلت بل النزاع بان فان
العالم عند المتكلمين مسبوق بالعدم سبقا لا يجامع السابق
مع المسبوق وهذا السبق ليس منحصرا عندهم فى الزمان
ولا فى اجزاء الزمان وعند الحكماء مسبوق بالعدم سبقا
يجامع السابق مع المسبوق كما فى السبق بالعلية وبالطبع
والسبق بالمعنى الاول منحصر فى اجزاء الزمان بالذات و
فى الزمان بالعرض ولذلك يمنعون مسبوقية العالم بالعدم
هذا السبق لاستدعائه الزمان عندهم فيلزم ان يكون قبل

العالم زمان وهو ح قال المص طاب ثراه وكل منهما حادث وهو ظ
اى كل جزئ من جزئيات الحركة وكل جزئ من جزئيات
السكون بدليل قوله فانها لا تخلو عن الحركة والسكون فالمراد
من عدم الخلو من جزئ من جزئيات الحركة والسكون بدليل
قوله الى لعدم انفكاكها من جزئيات الخ يظهر ذلك لمن تامل
فى سوق الكلام وح نقول وهو ظ معناه ان حدوث كل جزئ
من جزئيات الحركة والسكون ظ مكشوف لا حاجة الى الاستدلال
فان كل واحد من الحركة والسكون باعتبار الوقوع فى الزمان
قابل للقسمة الى اجزاء كل منها جزئ ويترتب على كل جزء منها بذلك
الاعتبار مسبوق بالجزء الاخر فكل جزئ من الحركة والسكون
مسبوق بجزئ اخر بحسب الزمان وذلك هو معنى الحدوث
واما رجع الضمير الى مهية الحركة والسكون الى الحركة والسكون
من حيث انفسهما مع قطع النظر عن تحققهما فى ضمير الجزئيات
فلا يصلح مع الحكم بظهور الحدوث فان حدوث مهية الحركة
والسكون او حدوث انفسهما مع قطع النظر عن الجزئيات وحدوثها
وتناهيها فى غاية الخفاء جدا بل لا يمكن اثباته الا باثبات تناهى
الافراد فكيف تصح دعوى ظهوره لان الظهور وان لم يكن بحيث
الضرورة فلا اقل من ان يكون بحيث كونه مبرهنا عليه خاليا عن اثبات
الظاهر الواردة اللهم الا ان يكون المراد وهو ظ بعد ما ثبت

من تناهى

من تناهى جزئيهما وح ننقل الادلة عليها ههنا لغو محض والحاصل
ان معنى كلام المص ان الاجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها
من جزئيات حادثة متناهية اما عدم اصلا انفكاكها من
جزئيات حادثة فلعدم خلوها من جزئيات الحركة والسكون
التى حدوث كل منهما لا يحتاج الى زيادة بيان واما تناهى جزئيهما
فلان وجود ما يتناهى وح فلا حاجة الى نقله الى من التطويل الذى
لا طائل تحته فافهم واستيقن اما الملازمة فلانه وجودى
لان معناه ان الكون الثانى فى المكان الاول او استقرار فى مكان
او ما يساويه اعنى عدم الحركة عما من شانه الحركة فان السكون
والكون المذكور والاستقرار المذكور ما يتلازمان فلو كان
السكون غير مقارن لما يلزم تقدم معنى وجودى هو اما مفهوم الكون او
الاستواء او لازم مساو له يلزم من زواله زوال المتامل وكل
وجودى قديم يمتنع زواله ينبغى ان المراد من الوجودى فى قوله
هذا دون ذلك ليس هو ما يدخل السلب فى مفهومه بل المراد
ما يكون موجودا عينيا لا اعتباريا اضافيا واما الاعتبارى
الذى يكون منشا انتزاعه نفس ذات الموضوع من حيث هى من
دون اعتبار امر زائد على ذات الموصوف فكان لعسر فى ذلك
وانما قلنا ان المراد هذا دون ذلك لان البرهان لا يجرى الا
فيما ان الاعتبارى المحض لا يجب ان يستند الى امر موجود فاجب

او ممكن مستند الى الواجب بل يجوز ان يستند الى عدم ما فلا
يلزم من زواله زوال الواجب والمراد الخ وح يمكن منع كون السكون
وجوديا بالمعنى المراد فتامل ولا يكون ذلك الواجب مختارا
انما قال ذلك لانه لو كان مختارا لا يلزم من عدم القديم المستند
اليه عدمه اذ لا لزوم هنا الخ فتامل لما مر من ان القديم
لا يستند الى المختار لان فعل المختار مسبوق بالقصد وهو
مفارق لعدم ما قصد ايجاده لامتناع القصد الى ايجاد الموجود
والجواب ان تقدم القصد على الفعل انما هو بالذات لا بالزمان
والخ انما هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود حاصل قبل القصد لا به
فتامل بل هو عدم الحركة عما من شانه الخ قد عرفت انها ما علله
به دفع هذا اعنى حصول الجسم في الحيز امر محسوس لا يخفى ما
فيه من المنع اما ان يكون له كون قديم الخ في كون الكون وجوديا
بالمعنى المراد منع ايضا وقد مر الكلام عليه اشارة الى ما ذكرنا من
الجواب عن ذا يجب ان يكون قديما حتى يعود الكلام فيه
اى موجودا قديما بناء على ان القدم والحدوث صفات للوجود
على الاطلاق لا شيء الا العدم الازلى ايضا قديم على الاطلاق اخر
فلا تغفل لم لا يجوز ان يكون عدما ازليا اعلم ان العدم لا
يمكن ان يكون مدخلا في وجود شيء بوجود من الوجوه الا على
ان يكون رفع مانع بل التحقيق ان رفع المانع ايضا من حيث

انه

انه رفع وعدم لا دخل له في وجود المعلول بل مدخليته انما هو من
حيث هو كاشف عن امر وجودى له مدخل في التاثير اذ المانع
لا يتصور في الازلى حتى لا يحتاج في صدور القديم الى رفعه على انه
لو كان هناك مانع لارتفع فوجد القديم لزم ان لا يكون العدم
ذاتا ولا القديم قديما وما يستجد في الازل لا يمكن ان يكون
مانعا من التاثير ان يكون مانعا من التاثير في الازل ليكون
الذى في الازل مما يحتاج اليه التاثير في القديم فتامل في ذلك
من التامل واذا تاملت وعلمت ذلك تعلم ان الشرط الذى يتوقف
عليه الموجود القديم يجب ان يكون موجودا قديما الا ان هذا
لا يرد على السكون القديم فانك قد عرفت ان السكون وان كان وجوديا
لكن ليس موجودا فلو كان قديما يمكن ان يستند الى امر عدمى فلا
يلزم من زواله الخ كما ذكرنا ولعل في كلام المعترض ايماء الى ذلك
حيث قال يتوقف على السكون القديم ولم يقل متوقف عليه
القديم اذ الموجود القديم فتدبر لا بد ان يستند الى عدم واجب
بالتوصيف فيكون قوله اعنى عدم المتنع تفسيرا للعدم لا للواجب
ويجوز ان يكون على الاضافة فيكون التفسير للواجب لا للعدم فتدبر
وليس ذلك التسلسل لكونه واقعا في الامور الاعتبارية فان
العدم وان كان واقعيا امرا اعتباريا كالوجود فان قلت فما
المانع في الموجودات لا يكون محالا قلت نعم اذا لم يستلزم الشر

في الموجودات فتامل قوله فجزئيات الحركة يمكن ان يكون غير
متناهية وذلك لعدم اجتماعها في الوجود وذهب بعض الاعاظم
الى ان الحركات دائما لها وان لم يكن مجتمعة بحسب الوضع في الزمان
لكنها مجتمعة في الدهر الذي هو اوسع من الزمان فان الحكماء
قالوا ان نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة المتغير الى الثابت
هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد فجزئيات الحركات
واجزاء الزمان وان كانت بعضها الى بعض منقضية غير ثابتة معا
لكنها بالنسبة الى ما هو ارفع من جزئيات الزمان ثابتة معا مجتمعة
دائما فان القضايا المطلقة دائمة الصدق مطلقا وبذلك الاعتبار
يكون جميع البراهين ابطال السلم جارية فيها وعلى شيء فان
اجتماع المتغيرات بهذا الاعتبار وان فرض كان مسلما لكن براهينها
من هذه الحيثية م فان الترتيب بين مفهومات القضايا الدائمة
غير معتبر ولو اعتبر خرجت عن اعتبار الاطلاق فلا يلزم صدقها
مجتمعة وعليك بالتامل الصادق على انه لو صح اجراء برهان التطبيق
وساير براهين ابطال السلم في الزمان والحركة في جانب الماضي
بذلك الاعتبار لصح في جانب المستقبل ايضا فيلزم تناهي الزمان
وانقطاعه في المستقبل وبطلانه متفق عليه والفرق بين الماضي
والمستقبل في ذلك تحكم وهذا يرد على طريقة المص وساير
المتكلمين من عدم اعتبار الاجتماع في اجزائه على برهان التطبيق

وغيره

وغيره ايضا اذ لو كان الوجود في الجملة كافيا في ذلك لزم عدم
الفرق بين الماضي والمستقبل وجزئيات السكون ايضا
اذا لم يجتمع في الوجود ولا حاجة الى هذا القيد اذ جزئيات
السكون باعتبار الانطباق على الزمان لا يمكن اجتماعها
في الوجود البتة فتدبر والحادث الذي مسبوق بمحض اي
ليس بسابق على شيء وقد سبق غيره وفيه بحث لانه ان اريد
انه ليس بسابق على شيء مجامع معه في الوجود فهو مسلم لكنه
ليس مسبوقا ايضا بهذا المعنى وان اريد انه ليس بسابق على
شيء مطلقا سواء كان موجودا في وقته او لا فهو ممنوع لكونه سابقا
على ما سيوجد بعده كما انه مسبوق بمعنى انه سبقه ما وجد
قبله والحاصل ان الوجود في الجملة لو كان كافيا لزم عدم تحقق
المسبوقية المحضة وان لم يكن كافيا بل لا بد من الاجتماع والوجود
لزم عدم اجزائه في غير المجتمع كالزمان والحركة فتامل فان
قلت قد قال المص في تصدير المحصل الدليل الذي اعتمد عليه
جمهور المتكلمين في مسئلة الحدوث يحتاج الى تامتحة على
امتناع وجود حوادث لا اول لها في جانب الماضي ثم ذكر ناقلا
فيه ذكر وجوه التزييف ايضا ثم عول على هذا الدليل المستنبط
التصانيف وقد زيف ايضا بعض هذا ما التعويل في ذلك المطلب
قلت التعويل في حدوث العالم انما هو نصوص الانبياء م والطبات

اهل الملل وارباب الشرايع وقد ثبت صدقهم في جميع ما اخبروا
به ولا طريق للعقل الى اثباته بالبرهان ولا ايضا سبيل الى
نفيه بالمقدمات البرهانية بل كل ما ذكر فيه اثباتا او نفيا
احتجاج مساعسه ومقدمات جدلية اما ما ذكر في اثباته
فلا تنبنا على امتناع اللانهاية في الحوادث المتعاقبة وما ذكر
فيه لا يخفى اغلوطيته واما ما ذكر في نفيه فلا تنبنا على توهم
امتداد بين العالم والصانع وهو الذي يتوهمه بالبرهان الوهمي
وحدوث العالم هو انتهاء امتداد الزمان من جانب الماضي
لا عدم سابق عليه سبقا لا يجامع مع وجوده من دون استلزام
ان يكون ذلك العدم مقدما في نفسه ولا اقتضاء ان يكون واقعا
في زمان كما عرفت وذلك اي ممكن لا سبيل للعقل الى نفيه وقد
اجز الصادق بكونه واقعا فيحصل علم لا يعارضه شيء اصلا فعاد
سعي العقل في هذه المسئلة ان يعرف امكانها واقعا ومصحح
من اغاليط نفيها وان لم يقدر على اثباتها وهذا بعينها
حق الاحبار في ذلك ومتايد على ما ذكرنا من انه لا دليل
للعقل على نفيه كما لا سبيل له الى اثباته ما هو مذكور في التعليم الاول
في الشفاء من ان المسئلة قد يكون كلا طرفيها جدلية غير برهانية
لفقدان الحج البرهانية في طرفيها ومن ذلك مسئلة العالم
حادث قلت قد اوجب بعضهم تكيف الناس مطلقا الحوث

هو التفصيل

هو التفصيل وهو ان الحدوث يجب العرف معنيين احدهما
المسبوقية بالعدم الزماني وهذا المعنى هو الاغلب في العرف
الا انه في محل النزاع مما ينفيه البرهان فلا يمكن حمل الحدوث
عليه وثانيهما المسبوقية بالعدم وهذا اعم من الاول و
يجب تكفير من ينفيه المعنى الثاني لكونه نفيا لكلا قسمي المعنى
العرفي واما من ينفي المعنى الاول ويجوز من اتحاد المعنى الثاني
اعني كون العالم مسبوقا بالعدم سبقا لا يجامع التابق المسبوق
فالظاهر انه لا يصح تكفيره اما للاول فظاهر واما الثاني فلكونه معنى
اصطلاحيا فلا يتعلق بنفيه واثباته تكفير مع بقاء نحو من الا
مخاء المعنى العرفي لكن ينبغي تخطيئه لانه اذا امتنع الحمل على المعنى
الغالب في العرف ينبغي الحمل على ما هو اقرب اليه بقدر الامكان
والنحو الاول من نحوي المعنى الثاني العرفي ينبغي الحمل اقرب الى
المعنى الاول العرفي كما لا يخفى فيجب المصير اليه فينحصر الا
عراض عنده في الجسمانية يعني ان المراد بالاعراض في قول
المص هو الاعراض الجسمانية والا لم يلزم من عدم ثبوت المجردات
استحالة حصول الاعراض مطلقا اذ كما لم يثبت عنده وجود
المجردات لم يثبت عدمها ايضا فتامل المص قدس سره
واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله معناه ما ذكرنا
من انه لا يقدر في العدم ليتصور وقوع العالم في شيء

من اجزائه حتى يطلب الترجيح وقوله بوقته مسامحة وتمثيل
ان حدوث العالم ليس في الوقت لان الوقت فرع على وجود
العالم ومتاخر عنه فلا يمكن ان يكون وجوده اعني حدوثه
فيه وكلام الشرح ينادي الى ان العدم متقدم لكن على
سبيل التوهم واجزائه وهمية فلا يصح طلب الترجيح بينها
وهو مطابق المشهور من الجمهور وبناء الدليل ايضا انما هو
عليه وليس له معنى محصل اذ لا معنى لوهمية البرهان فا
ن التقدير لو كان في الخارج يجب ان يكون الامر القابل له موجودا
اذ لا يصح كون ذات الباري تعالى موضوعا له ولا كون العدم
الصرف مما يعرض له التقدير والتجزي ولو لم يكن في الخارج
كان توهم التقدير هناك كتوهم التقدير ضايلي السطح اه
المحدب من الفلك الاعظم من كاذيب الوهم فلو صح ان يقال ان
هناك مكانا موهوما ما صح ان يقال ان هناك زمانا موهوما
وليس فليس لانا نقول يتوقف وجوده الخ لو كان الزمان
موهوما على ما زعموا لم يتوقف حضوره على ترجيح كما لا يخفى وايضا
يجوز ان يكون مرجح حضوره هو انقضاء جزء سابق عليه ومرجح
انقضاء جزء اخر سابق على السابق وهكذا وهذا ليس
تسلسلا محالا لكون البرهان اعتباريا محضا في مقام
المنع مع كونه خلاف مذهبهم لا يضرهم لان المانع من حيث انه

مانع

مانع لا يذهب له لكن البديهة تشهد الخ لو كان الزمان
من الاعتباريات التي يحتاج الى التاثير يشكل الامر لانه لا
حاجة الى موضوع يقوم به لكونه عرضا فتامل قد يكون تصورات
الامر مجردا لا يخفى ضعفه اذ لا يتصور التعاقب والتجدد مما
ليس له مادة ولا تعلق بالمادة اذ التجدد والتعاقب انما يكون
بالاعداد ولا يتصور الاعداد الا في مادة فيكون كل تصور شرطا
لتصور اخر بالمعنى المحض الخاص اعني ما يكون مجامعا مع المشروط
يستلزم المشروح لا محالة وبالمعنى المعد لا يتصور فيما له مادة
اصلا تنقطن انما يفعل بقصد وميل اي زايدين
على ذاته فيحتاج حدوث هذا القصد والميل الى مرجح بالبديهة
والا لو كانا عين الذات لم يحتج الى مرجح للايجاد سوى الذات
والجواب منع كون الباري تعالى مختارا بقصد وميل زايدين
على ذاته بل قصده وميله عين ارادته وارادته عين علمه بالا
صلح وهو عين ذاته فحينئذ لا يلزم الاشكال بامر زايد على ذاته
المص قدس سره والمختار ترجيح احد مقدوريه لا لامر مرجح عند
بعضهم هذا اشارة الى ان هذا جواب ليس مرضيا عنده و
الجواب المرضي عنده وهو ان المرجح انما هو العلم بالاصلح الذي
هو عين الذات والمراد بالاصلح ما هو اصلح بالمخلوق فلا يلزم
اشكال ثم بامر زايد على ذاته كما مر المص قدس سره

والمادة منتفية ولو سلم ثبوت المادة لا يلزم من حدوثها
احتياجها الى مادة اخرى وانما يحتاج لو كانت حادثة في الزمان
لا يلزم من حدوثها ان تكون حادثة في الزمان لما ذكرنا من
معنى الحدوث ههنا وما ثبت من ان كل حادث له مادة انما
هو فيما هو حادث في الزمان لا مطلقا بل هو امر موهوم
فيه مامر بل الحق ما قال المحققان القبلية لا يستدعي زمانا
وهذا صريح فيما ذكرنا ولنت تاملت في ادلة الحدوث سواء كان
هذه المذكورات او غيرها علمت ان جميعها مجادلات مبنية
على اوضاع واراء مشهورة بين المتكلمين وليس شيء ههنا برهانا
وليس على المتدبر تقليل اوضاع المتكلمين والتعصب لاراتهم بل
الكلام انما وضع لحراسة الدين وليس يحصل فيما قالوا من
الاقاويل ولا يجب ان يكون جميع ما قال هؤلاء المسمون بالمتكلمين
حقا وصدقا بل كل منهم انما قصد واحفظ اوضاع الشريعة بما
تيسر له من المقدمات بحيث يحصل منه اسكات الخصم فلو سكت
الخصم بامثال ما قالوا فذلك والا يجب التشبث بمقدمات
اخرى مما لا ينافي وضعا من اوضاع الشرع وذلك انما
يجب لضبط الاعتقادات عن التشويش والا فالتبصر والمعرفة
التامة لا يحصل بامثال هذا والشرع في حد ذاته ومرتبته
كاف مستغن عن ذلك ونعم ما قيل زعشق ناتمام ما جمال

يار مستغنيست باب و رنك خال خط چه حاجت
روى زيبا را واما ان الجسم لا يمكن ان يكون اول ما يصدر
عنه نعم فلانه مركب من الهيولى والصورة اذ لو كانت بسيط
الذات ايضا لامتنع كونه صادرا لاول اذ الكثرة في الجسم ليس
منحصرة في حد تركب ذاته واقل الكثرة فيه انه مركب في الماهية
والتشخص فان تشخصه عارض لماهيته لا محالة ولا ينافي ذلك كون
التشخص امرا اعتباريا اذ كلامنا فيما بالتشخص ولا يمكن ان يكون
ما به تشخص الجسم عين ماهيته ولا معلولا لها لكونه متكثرا لافراده
وظاهر انه لا يمكن كون الصادر الاول هو الماهية بدون التشخص ولا
التشخص بدون الماهية فلو صدر الجسم عنه لزم ان يصدر عنه
معا وظهر من هذا ان كل ما كان تشخصه زائدا على ذاته يجب
الخارج ولا يكون لازما لها بل كل ما كان له كثرة خارجية بوجه
من الوجوه اي كثرة كانت ان لم يمكن استقلاله بالوجود بدونها
لا يمكن ان يكون الصادر الاول فلان كل واحدة منها شرط
في تاثيرها بالمادة فان قلت الصادر الاول لا يجب ان يكون
مؤثرا بل يكفي كونه واسطة في التاثير وايضا ثبت في الحكمة ان
لا مؤثر حقيقة الا الله نعم قلت كونه واسطة في التاثير ان تاثيره
مستفاد من الله نعم لا ان لا تاثير البتة وهذا معنى قولهم
لا مؤثر الا الله وايضا وان لم يكن مؤثرا على ما قلت لكنه جهة تاثير

البتة وكما اشترط في كون الشيء مؤثرا اشترط في كونه جهة
تأثير فلا فرق بينهما في ذلك المص قدس سره لان المؤثر
مختار هذا الكلام يمكن ان يكون له معنيان احدهما ان قولكم
ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد مسلم لكنه مختص بالموجب
ولا يجري في المختار لان فعل المختار ليس لازما لذاته ومقتضيا
لها اذ لا اقتضاء في فعل المختار فانه يفعل بحسب ارادته وتعلق
علمه ويمكن تعلقهما في مرتبة واحدة باشياء متكثرة وثانيهما انا
اختار الشق الثاني توجيهه وحاصله ان الحكم بكون الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد مسلم في الواحد الحقيقي الذي ليس له كثرة
جهات واعتبارات سواء كانت موجبا او مختارا لكن لا نم
ان المؤثر موجب او مختار كذلك بل هو مختار يتعدد بارادته
او تعلقاتها فما يصدر عنهما كل ارادة او تعلق مقتضاها سواء
كانت واحدا او كثيرا وكلا المعنيين خلاف التحقيق اما
الاول فلانه لا فرق في ذلك بين الواجب والمختار اذ الفعل
بدون اقتضاء ووجوب غير ممكن عند المص وساير المحققين
واما الثاني فلكون الارادة وساير الصفات عين ذاته
نعم ولا فرق بين صدور الكثير عن الموجب وبين تعلق
ارادة المختار التي هي عين ذاته بالكثير اذا امتنع الصدور
بلا وجوب فتدبر كالوجود المطلق العارض لوجود

الخاص

الخاص وكالسلوب قد تحقق في مقامه انه لا عرض للوجود
المطلق ولا تعدد في وجود الواجب اصلا واما السلوب
فقد يقال ان اتصاف الواجب تعالى بالسلوب والاضافات انما
هو بعد صدور الكثرة عنه ضرورة توقف الاضافة على المضاف
اليه والكلام في الصادر الاول وليس في ذلك المرتبة
الا الواحد من جميع الجهات فان قيل سلب الشيء لا يتوقف
على ثبوته فالواجب تعالى اي مرتبة فرض متصف بسبب جميع
ما عداه عنه قلت السلب يعتبر على وجهين الاول على وجه
السلب المحض وح لا يكون شيئا منضما الى العلة تتعدد
العلة اصلا لاجله بل مصداقه ان يوجد ذات العلة وينتفي عنها
وح لا يعقل تعدد العلة والثاني ان يعتبر له نحو تحقق لينضم
الى العلة وله هذا الاعتبار نحو من الوجود ولا يحصل الا بعد
صدور الكثرة فلا تتعدد الصادر الاول لاجلها لان تحققها
بعده وليس جهات الحصول الاول اعتبارية محضة بل هي امور
ثابتة في نفس الامر الا انها مجعولة بالعرض كلوازم الماهيات
عند المحققين فليتامل فلا نم ان الواحد لا يصدر عنه
اه قد ثبت ذلك وتحقق عند المحققين وانا نمنع جميع ما اورد
عليه وما سنح لي مناسبا هذا المقام من الاستدلال
على هذا المطلب هو انه لو كان الواحد الحقيقي الذي ليس له

حيثيات متعددة مصدرا للامرين كاوب مثلا يلزم ان
يكون هو من حيث كونه مصدرا لامصدرا لب اذ لاحيثية
هناك سواها فيلزم كون الشئ من حيث هو مصدرا لامر
مصدرا لغيرذالك وذالك مظم بالضرورة فتفطن ولو
سلم فلانم ان الصورة في تشخصها لجسم مركب من الهيولى والا
لصورة قد عرفت انه لايتوقف المطلوب على هذا بل على تقدير
بساطة الجسم ايضا يمتنع كونه اول صادر عنه تعالى فتذكر ولو
سلم فلانم ان الصورة في تشخصها محتاجة الى الهيولى فلا يثبت
ذالك في مقامه على تقدير تركب الجسم فلا معنى للمنع عليه
ولو سلم فلانم ان الهيولى في تشخصها ووجودها محتاجا
الى الصورة لم يدع احد احتياج الهيولى في تشخصها الى الصورة
واحتياجها الى الصورة قد ثبت في مقام والعلم ان هذه
المقدمة لم يكن مذكورا في ابطال كون الهيولى هي المعلول
الاول ولعله لما امكن ان يعلل بها ايضا ابطاله وما قلتم
في ابطاله من انها لا يصلح للتاثير مفهوم وهذا ايضا ثابت
محقق ولا معنى لمنعه لانا نقول هذا الامتناع م هذا
ايضا ثابت ومسلم بالاتفاق ولو سلم فانما هو اذا كان
القبول والعقل من جهة واحدة لم لا يجوز الخ وقد تحقق عند
المحققين ان مطلق تكثر الجهة والحيثية لا يكفي في كون الواحد

في وجودها

قابلا

قابلا وفاعلا بل لا بد من التكثر في الذات فتفطن
ولا يجوز ان نفسا لا حاجة الى نفي كونه نفسا لان المفروض ليس
هو كون هذا المركب اول صادر بل كونه جزءا كذالك وجزء
النفس اذا لم يستقل بالتاثير لا يكون نفسا بل يكون عقلا
البتة لانحصار المجرد فيهما فتفطن لجواز ان يكون واسطة
قد عرفت ان الواسطة وان لم يكن مؤثرة فلا بد من كونها جهة
تاثير وكما اشترط في المؤثر يجب اشتراطه في جهة التاثير فتذكر
بل يؤثر بدونها تاثير النفس بدون البدن انما يتحقق لو
اثر قبل تعلقها بالبدن وقبل استعمال الالة وح لا يكون نفسا
بل يكون عقلا اذ لا معنى للعقل الا ما يفتقر في الذات والعقل
الى المادة اما عند التعلق وبعد التجرد فكلما فرض صدور فعل
مستقلة فليس بمستقل في ذالك وان لم يكن بواسطة البدن
والالة لاتصافها الاحق بالمكان من قبل البدن والالة وه
صيرورتها بالفعل من هذه الجهة وسنتقل في كلام المحقق في شرح الا
شارات ما يدل على ما ذكرنا فانتظر وعند ذالك يظهر لك
حقيقة قوله فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو النفس
يكون ايجادها في اول المرتبة بدون الالة فتامل تقريره
ان الاجرام السماوية اما يخفى ان جميع الافلاك تتحرك بالحركة
اليومية المشاهدة بالعيان فلا حاجة الى هذا التطويل في

فى الاستدلال عليها وهو ليس بشئ لان المشاهد المعلول با
لضرورة انما هو اصل الحركة لا استدارتها وهذا الاستدلال انما
هو على استدارة الحركة ووجود مبدء الميل المستدير فى الخر
جا لا على اصل الحركة فان استدارة الحركة نظرية لا محالة ويستدل
عليها تارة بالآن كما فى علم الهيئة وتارة باللم كما فى علم الطبيعى و
هذا الاستدلال انما هو بطريق اللم قال المص لتوقفه على
دوام ما اوجبنا انقطاعه فيه تامل لانه ان اريد فى جانب
المستقبل فلم تبين وجوب انقطاع الحركة فيه او حدوث لا
يستلزم الانقطاع وطريان العدم كما فى النفس الناطقة وهو ظ
ويمكن الجواب بان الحدوث وان لم يستلزم طريان العدم لكنه
لا ينافيه اذ امتناع طريان العدم على الحركة والبرهان انما هو
لاستلزامه وقوع العدم فى الزمان فيلزم ان يكون للزمان
زمان وقد بينا فى الحدوث ان سبق العدم لا يقتضى زمانا
فكذا طريانه فقوله لتوقفه على دوام ما اوجبنا انقطاعه
اى لتوقفه على وجوب دوام الحركة التى اوجبنا انقطاعها فى
جانب الازل الذى يستلزم صحة انقطاعها فى جانب الابد
ايضا فتامل لكن فيه ان دوام الزمان فى جانب الابد واجب
فى الشرع ايضا لتوقف الخلود الموعود عليه كما لا يخفى ثم لا
يجوز ان يكون لمعرفته او التشبه به او غير ذلك لا يخفى ان طلب

المحسوس

المحسوس انما يكون طلبا للمحسوس اذا كان الامر راجع الى المحسوس
الا فهو طلب للمعقول بالحقيقة وطلب المحسوس لامر حتى ينحصر فى
الجذب والدفع فتدبر اى لا نم ان طلب الحق لا يخفى ان
طلب الحق ولو جوز باعتبار اختلاط الطالب وعدم علمه بالحق
لكنه يشمل اليأس بعد حين فيلزم الانقطاع فتامل و
ايضا لا نم ان طبايع الاجزاء المفروضة هذا المنع ليس على كون
طبايع الاجزاء مختلفة لانها لما كانت مفروضة لا يمكن طبايعها مختلفة
بالضرورة بل على كون الطبيعة الواحدة لا يقتضى امورا مختلفة وهو
ممنوع لان الطبيعة الواحدة لو اقتضت فى ضمن بعض الاجزاء
وضعا معينا لزم اقتضاؤها اياه فى ضمن ساير الاجزاء ايضا
والا لزم تخلف المقتضى عن المقتضى وهو مح ووصف القطعية و
المنطبقية انما يتحقق بالحركة المستديرة المستندة لا محالة الى علة
قريبة ذوارادة متعلق بها جهة معينة للحركة محققة لبعض الا
جزاء بالقطعية وبعضها بالمنطقية وبعضها بالفرق من احدهما
وهذا مراد من قال بان ذلك الامر يعود الى الفاعل اى فاعل
الحركة لا فاعل الافلاك ليرد ان نسبته الى الجميع سواء فتامل
لجواز ان يلحق جرم الفلك صورة منوعة اى الصورة المنوعة
الا الطبيعة السارية فى جميع الاجزاء فكل ما يكون فى الطبيعة
يكون فى الصورة المنوعة بلا تفاوت فتدبر وايضا

من الفلك اه وجه اخر لاندفاع ما قيل ولو سلم فلا نم ان
ما يقبل الحركة السرية لا بد فيه اه هذا منع مقدمة ثابتة في محلها
لجواز ان يكون العاين ذا ميل مستدير لا يتصور محاذاته
ذي الميل المستدير لمثله كما لا يخفى على من تدبر لانتفاء
شرطه كعدم الحالة الملائمة هذا كما لو قيل يجوز ان لا يتحرك الحجر
المرسل في الهواء الى الارض لانتفاء شرط من شرط الحركة فلو صح
هذا صح ذاك لم لا يجوز ان يدوم الرجاء دوام الرجاء الى
غير النهاية غير معقول واعلم ان بعد ثبوت كون الافلاك
متحركة على الاستدارة بالارادة يمكن ان يتحدس بان لها نفوسا
مجردة متعددة قائمة بذواتها هي المسماة بالعقول المجردة فيندفع
بذلك هذا المنع وساير الممنوع الاتية فيحدس وجوه
لا يجوز ان يكون جسما فان قلت لا حاجة الى اخذ هذه المقدمة
الكثيرة المؤنة فان على تقدير جواز كون الجسم موجدا للجسم
ايضا لا يتسلسل بل ينتهي الى جسم هو اول الاجسام وموجده
لا يكون هو الواجب الوجود لتركبه من المادة والصورة وامتناع
صدور الكثير عن الواحد الحقيقي لا ما يتوقف في ذاته او فعله
الى الجسم بل يكون امرا مفارقا عن المادة ذاتا وفعلا هو العقل
قلت الظ من هذا الدليل هو اثبات العقل وتعدده مع الا
ستغناء عن مؤنة اثبات تركب الجسم من الهيولى والصورة

وحاصله

وحاصله انه لا شك في تعدد الاجسام ولا يمكن صدورها
عن الواجب دفعة لامتناع صدور الكثرة عنه نم ولا على الترتيب
لامتناع كون بعضها علة بعض ولا بتوسط ما يتوقف في ذاته
وفعله اليها فيجب ان يكون صدورها عن الواجب بواسطة امور
مفارقة عن المادة ذاتا وفعلا وهي المراد بالعقول فظهر
الاحتياج الى اخذ تلك المقدمة وهذا الاعتبار غنيا عن
الدليل الاول والا فهو تقرير الاخر فتامل ولا يخفى ان
تقرير الشيخ يوهم خلاف المراد فلا تغفل ومثل هذين
المتلازمين لا يختلفان وجوبا وامكانا ليس امتناع الاختلاف
في الوجوب والامكان بين هذين المتلازمين لاجل كونهما
متلازمين فان مجرد التلازم لا يستلزم ذلك كما يجيء
بل لاجل خصوصية في هذين المتلازمين بخصوصهما فان
الحاوي لا نزاع في كونه علة للمحوي والحاوي هو الذي يحدد
تشخص المعين مكان المحوي في فاعلية فاذا وجد الحاوي و
تشخص بقي مرتبة وجوده وتشخصه تلك يحدد للمحوي مكان وهذا
المكان ليس محلوا في مرتبة وجوده المقدم على وجود
المحوي بل انما يصير محلوا عند تحقق وجود المحوي في مرتبة
متاخرة ولما كان وجود المحوي هو الذي يملأ هذا المكان
فقيل تحقق وجوده اعني في مرتبة وجود الحاوي يكون

هذا المكان خلاء فلا محذور يلزم امكان الخلاء في تلك المرتبة
ممتنع بالذات وعدمه واجب بالذات فلا يجوز ان يصير
ممكنا في مرتبة اصلا فامتناع الاختلاف ههنا انما هو
لذلك فلا تغفل لانه الجوهر الممتد في الاقطار الثلث
المحدد لمكان الجسم المحوي يعني ان الصورة الجسمية وان كانت
مقدمة على الجسم الحاوي فتقدم الجزء على الكل والامر المتقدم
بمجرد كونه مقدما اذا فرض علة للمحوي لا يلزم امكان المحوي
من حيث انه محوي في مرتبة وجوده ليلزم امكان عدم
الخلاء المتلازم له في تلك المرتبة اذ الجسم المحوي انما يصير
بحيث يكون محويا بعد تحدد مكانه لوجود الجسم الحاوي
ولا تحقق لوجود الحاوي في تلك المرتبة لكن الصورة الجسمية
هو الذي تحدد مكانه المحوي بامتداده بل على ما فرض عليه
الجسم الحاوي ايضا انما يلزم الخلاء باعتبار تحدد مكان
المحوي في مرتبة الصورة الجسمية المتقدمة على الجسم الحاوي
كما على فرض عليه هيولى الجسم الحاوي الا عند فرض عليه ما الجسم
يلزم التاخير بثلث مرات لكون المحوي ح متاخرا عن الجسم
المتاخر عن الهيولى المتاخرة عن الصورة الجسمية بخلاف
ما اذا فرض عليه الهيولى فان التاخر هناك بمرتبتين لكون
المحوي ح متاخرا عن الهيولى المتاخر عن الجسمية المحدد

لمكان

لمكان المحوي وانت خبير بان المحدد لمكان المحوي بالحقيقة
انما هو الصورة للجسم الحاوي لا انها هو الذي اقتضى كروية النوعية
الجسمية واحاطتها بامتداداتها على خوف ما الاولى ان يبين
لزوم الخلف على تقدير علية الصورة النوعية ليبين لزومه على
تقدير علية ما هو متاخر عنها من الجسمية والهيولى والجسم
والاعراض القائمة به على اختلاف مراتبها في التاخر بطريق
اولى واما على تقدير علية النفس المتعلقة بالجسم الحاوي وان
لم يلزم الخلف من حيث كونها جوهر مجرد لا مدخل له في تحديد المكان
لكن لما لم يكن مستقلة بالتاثير فعليتها انما يكون بواسطة شيء
من الامور المذكورة فينظر الخلف لهذا الاعتبار ويشهد لذلك
يتبين ان الصورة النوعية للجسم الحاوي ونفسه هذا يومي الى
ان النوعية والنفس والاعراض في مرتبة واحدة باعتبار لزوم
الخلف مع الهيولى وانت بما حققنا لك عرفت مساد ذلك
والتعويل على ما ذكرنا ويمكن تاويله بتكلف بحيث يرجع الى ما
ذكرنا الا ان الخلل بعد بان في كلامه كما لا يخفى على من تدبر فيما
ذكرنا لكونه ابعد عما من شانه ان يفسد ويتغير عن
العناصر وذلك بحسب المكان وكذا عن ان يفسد ويتغير
في نفسه وذلك بحسب المرتبة فان الافلاك بعيدة عن الفساد
والتغير والحاوي منها ابعد من المحوي عن ذلك كما يحكم به

الحد من الصايب هذا انما هو في الافلاك واما في العناصر فلكون
الطف من المحوي ولا يبعد اعتباره في الفلك ايضا والوهم لا
يذهب الى تحليل الاشرف والاقوى وذلك لان الوهم انما
يذهب الى ما يتصور فيه مناسبة او مشابهة بوجه ما الحق ولما
كانت العلة اتم وجودا من المعلول لاستغنائها عنه وافتقاره اليها
وكان الحاوي اشرف من المحوي لما ذكر كان اسناد العلية الى
الحاوي اشبه بالتحقيق من اسنادها الى المحوي ثم ان هذا
اعني عدم ذهاب الوهم لا يدل على الامتناع انما هو لبرهان قائم
على امتناع صدور جسم عن جسم وهو كما يدل على امتناع كون
المحوي علة للحاوي يدل على امتناع العكس ايضا لكن لما كان لبيان
امتناع علية الحاوي للمحوي طريق خاص به وهو استلزامه
لثبوت الخلاء اخذ في الدليل والنفوذ في عدم علية المحوي
للحاوي ذهاب الوهم اليه واحالوا بيان امتناعه على الدليل العام
فلا يرد ان هذا الدليل خطابي ليس ببرهان لاشتماله على هذه
المقدمة هذا حاصل ما ذكره المص في شرح الاشارات والاولى
لما مر من امتناع صدور الكثير عنه تعالى مع ظهور كثرة الاجسام لكون
وجوب عدمه بالذات ينافي وجوب ما يلازمه بالغير وذلك
لعين ما قلتم من ان مثل هذين المتلازمين لا يختلفان و
جوبا وامكانا فان الوجوب بالغير الامكان بالنظر الى وجوب

الذات

الذات قال المص في شرح الاشارات لدفع هذه الشبهة واعلم
ان قولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه ان الخلاء ذاته هي المقتضية
لامتناع وجوده بل معناه ان تصوره هو المقتضي لامتناع وجوده
والمفارق للمحوي هو نفي ما يتصور منه فلا ان المحوي من حيث
هو ملاء واذا تحقق هذا سقط ما يمكن ان يتشكك به وهو ان
يقال كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون ما هو اعني وجود
المحوي واجبا لغيره وذلك لان ذلك الغير الذي يفيد وجود
المحوي في هذا الفرض هو الذي يحيل المحوي بحيث يمكن ان
يتصور معه الخلاء حتى يحكم بوجوب عدمه بالنفي المذكور
ولذلك حكم بامتناع افادته وجود المحوي والحاصل ان المحوي
يكون واجبا لغيره انما لم يكن معلولا للحاوي انما مع كونه معلولا
للحاوي فهو ممتنع لذاته لا واجب لغيره انتهى توضيحه انه لما تحقق
وجوب المحوي على فرض كونه معلولا للحاوي في مرتبة وجوب
الحاوي خلاء داخل لا محالة وعدم ذلك الخلاء المتصور انما
يجب ويتحقق مع وجوب وجود المحوي ايضا انما يتحقق مع
عدم الخلاء المتصور في داخل الحاوي منهما اعني وجوب
وجود المحوي ايضا بالحاوي ووجوب تحقق عدم الخلاء
المتصور في داخلهما معا في التحقق ومتلازمان في الوجود
والتصور فيكون على هذا الفرض عدم هذا الخلاء واجبا

بالغير لوجود هذا المحوي مع كونه واجبا بالذات فيكون تاخر
وجوب المحوي عن وجوب الحاوي اعني كونه معلولا له ممتنعا
بالذات لاستلزامه محالا وهو كون الواجب بالذات واجبا بالغير
فنحن مدعي الملازمة بين وجوب وجود المحوي بالحاوي و
بين عدم الخلاء المتصور داخل الحاوي الذين لزم كون
كليهما واجبين بالغير في هذا الفرض لا بين مطلق وجود المحوي
وبين مطلق عدم الخلاء ثم يستدل بها على ان كون المحوي معلولا
للحاوي ممتنع بالذات والحاصل ان المحوي يكون واجبا
بالغير معناه ان وجوب المحوي بالغير انما يتحقق في نفس الامر
اذا لم يكن معلولا للحاوي ولا يندرج ملازمة مع عدم الخلاء
اذ لا يتصور خلاف والملازمة المدعاة انما هي مع عدم
الخلاء المتصور واما اذا فرض كونه معلولا للحاوي فهو ممتنع
بالذات في نفس الامر واجب بالحاوي بحسب الفرض والملازمة
بينه بحسب هذا الفرض ومن عدم الخلاء لا يستلزم الملازمة
بين واجب بالغير في نفس الامر وبين واجب بالذات ليلزم
التنافي بينهما فتامل لان الكلام في غاية الدقة لان ارتفاع
وجود المحوي في تلك المرتبة لا يستلزم الخلاء وذلك
لان وجود المحوي من حيث هو محوي فارتفاعه هناك
لا يستلزم الخلاء اصلا بل كونه محويا انما يتحقق عند تحقق

الحاوي

الحاوي وتحديد مكان المحوي وهو عند ذلك يمكن ان يكون
قد وجب بعلية التي غير الحاوي فقولكم المتلازمان لا
يخالفان في الوجوب بالذات مم وقياسكم ذلك على اختلافهما
في الوجوب والامكان باطل فان الامكان هنا لقابل الوجوب
مم فيجوز ارتفاع الممكن بالنسبة الى الغير ايضا كما يجوز ارتفاعه
بالنسبة الى الذات واما هنا فليس امكان لقابل الوجوب
مم فان امكان الواجب بالغير انما هو امكان في نفسه وهو انما
يقابل الوجوب الذاتي لا غير فالممكن لجهة الامكان وان جاز
ان يرتفع في نفسه لكن لعله لا يجوز ارتفاعه بالنسبة الى الغير
الذي قد وجب عنه بل لا نم الملازمة بين وجود المحوي و
عدم الخلاء اي على تقدير كون المحوي واجبا لغير المحوي فان
ادعاء الملازمة انما يكون بين وجود المحوي وعدم الخلاء
مم اعني سواء كان في داخل الحاوي او لا وعدم الخلاء
كذلك لا يستلزم وجود المحوي كما في الصورة المذكورة وهذه
الملازمة ليست الملازمة او عينا فما في الدليل فان الملازمة او
عينا فما انما هي بين الوجود المحوي في داخل الحاوي وعدم
الخلاء فيه لا مم فلا تغفل الا ان عدم الخلاء لا يستلزم
المحوي المعين يمكن ان يعني عدم الخلاء في داخل الحاوي
المعين الذي فرض كونه علة للمحوي يستلزم المحوي المعين

في داخله في الواقع ضرورة ان العلة المعينة انما المعلول المعين
فتامل ولئن سلمنا الملازمة فلا نم ان الملازمة بين
ان يتساوى في مرتبة الوجوب بين هذين المتلازمين
مطلقا فتدبر قيل هذه المقدمة اي وجوب تساوي المتلازمين
قطعا في المرتبة بل يكفي ههنا بيان وجوب التساوي في المرتبة
بين وجود الحوي وعدم الخلاء لخصوصيتهما كما ذكرنا لانه
لا ترتب عليه عدم وجوب عدم الخلاء لخصوصيتهما بل يترتب
لا وجوب التساوي بل لما ذكرنا فتذكر ولو سلمنا نوعها
لا بشخصها بل في الصورة الشخصية متاخرة عن الهيولى كما
صرحوا به فلو كانت الهيولى علة لوجود الحوي يجوز ان يكون
وجود الحوي والصورة الشخصية معا في مرتبة والصورة
الشخصية هي التي تحدد لمكان الحوي ولا يلزم امكان الخلاء
اذ لا تحدد لمكان الحوي قبل وجوده بل معه فقوله وهي التي
يمكن ان يعتبر وجودها في مرتبة اي الصورة الشخصية هي
التي يمكن ان يعتبر وجودها في مرتبة وجود الحوي لكن
بطريق اولى لكونها المقدمة على الهيولى على الشخصية المحددة
لمكان الحوي فتدبر ويمكن الجواب بان امتناع كون الهيولى
علة للحوي انما هو لكون الهيولى قابلة مختصة والدليل عليه
ان الهيولى من حيث ذاتها قوة مختصة ولا يكون شيء من

حيث

حيث بالقوة علة فاعلا مرج بذلك المص في شرح الاشارات
وهيئة الصورة مع قطع النظر عن التخصص لا يمكن ان يكون علة
لوجوب تقدم العلة على المعلول بالتخصص ولا يجب ذلك في
شريك العلة فتامل لانه ربما كان الحوي اكثر تخاشيا
يزيد على الحاوي اه هذا وان احتمل لكنه ما هو الواقع فلا
ينافي عدم ذهاب الوهم اليه فيما هو واقع في الموجود على
ان استبعادات الوهم قد عرفت ان المراد ليس الاستدلال
لهذا على امتناع بل الغرض مجرد انه غير مذهوب اليه الوهم
ولا شك ان استبعادات الوهم يمنع الذهاب تقريره
ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون مقارنا للمادة هذا هو الدليل
العام على امتناع كون جسم ما علة لجسم اخر قال المص في شرح الا
شارات هذا البرهان مع قربه من الموضوع مبني على مقدمات
احديها ان الجسم انما يفعل بصورته لانه يكون موجدا بالفعل
فان ما لا يكون موجدا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا
يمكن ان يفعل بمادته لانه يكون بها موجودا بالقوة ولا يكون
من حيث القوة فاعلا المقدمة الثانية ان الافعال الصادرة عن
صور الاجسام انما يصدر عنها بمشاركة الوضع لان الصور
صنفان صور يقوم مواد الاجسام كالصورة الجسمية و
النوعية وهي كما ان قوامها مواد تلك الاجسام فكذلك

ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر بواسطة تلك المواد فيكون
مشاركة لذلك فان النار لا يمكن ان تتفق بل ما كان
ملاقيا بجرمها او ما كان من جسمها الحال والشمس لا يضيء
كل شيء بل ما كان مقابلا بجرمها وصور قيامها بذاتها لا
بمواد الاجسام كما نفس المفارقة بذاتها دون افعالها لكن
النفس انما جعلت خاصة بجسم لسبب ان فعلها من نفس
ان يكون بذلك الجسم وفيه والا لكانت مفارقة الذات
والعقل جميعا لذلك وح لم يكن نفسا لذلك الجسم هف فقد
ظهر ان الصورة انما يفعل بمشاركة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا
لما لا وضع له والا لكانت من غير مشاركة الوضع هف المقدمة
الثالثة ان علة الجسم يكون اولا علة الجزئية اعني مادته وصورته
وهذا قد تقرر فيما مضى انتهى وفيه في قوله المقدمة الثانية
لكن النفس انما جعلت خاصة لجسم لسبب ان فعلها من حيث
نفس انما يكون بذلك الجسم وفيه اشارة الى بعض افعال النفس
كالمجزو والكواسه وان لم يكن الجسم الا انها يجب ان يكون في الجسم
اي منطقة به يصدر عنها فعل التعليق وهذا ما وعدناه
سابقا فاندفع ما سيورده الشارح على هذا الدليل من ان بعض
الافعال النفس لا يتوقف على الات الجسمانية فلا يتم طريق
من ان تلك الافعال لم لا يجوز ان يكون اتحادها للجسم من هذه

القبيل

القبيل الكلام ههنا من العلة الفاعلة المستقلة بالتأثير
سواء كانت واسطة او لا فلا يرد ان العقل على تقدير اثباته
انما يكون واسطة لا علة مستقلة وذلك لانه وان لم يكن علة
مستقلة بمعنى عدم توقف المعلول على شيء اخر قريبا او بعيدا
الا انه بواسطة مستقلة والجواب ان اشتراط الوضع في
تأثير المقارن لم يثبت فلا يعرف البرهان الدال على ذلك
فيجب ان يوجد الاخرى حتى يكون موجد الجسم الاول
الاول ان يوجد ولا يمكن ان يوجد الاخرى حتى يكون موجد
الجسم الاول الا تقدير عندهم انه ليس احديهما علة للاخرى
فاذا لم يوجد الاخرى واوجد الجسم لا يمكن ان يكون ذلك
الجسم الجسم الثاني اذ الكلام من اول الاجسام بل يجب ان
يكون الجسم الاول فيلزم تقدمه على نفسه وعلى ما ذكره
يكون الفساد في هذا التقسيم هو كون احديهما علة للاخرى
فتدبر والجواب بعد الوقوف على ما مر من الاجوبة
عن الوجوه الاخر في غاية الظهور وذلك بان نختار
الشق الاول ولا نمنع اشتمال الجسم على الكثرة لكونه بسيطا او
امتناع صدور الكثير عنه نعم وثانيا كون العلة هي النفس في المنع
توقف صدور جميع افعال النفس على الجسم وثالثا كونها احد
جزئي الجسم ولمنع احتياجها الى اخر وما دفع به هناك يدفع
ههنا تمت الرسالة الشريفة في شهر رمضان المبارك

سنة ١٢٣٥

٥٨٤